

Thomas Jansen

**Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China**  
Debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang

**ROMBACH WISSENSCHAFTEN · REIHE HISTORIAE**

herausgegeben von Wolfgang Reinhard und Ernst Schulin

**Band 11**

Thomas Jansen

# **Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China**

Debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang

ROMBACH  VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung  
des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft  
der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Jansen, Thomas:**

Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China :  
Debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang / Thomas  
Jansen. – 1. Aufl. – Freiburg im Breisgau : Rombach, 2000  
(Rombach Wissenschaften : Reihe Historiae ; Bd. 11)  
ISBN 3-7930-9247-X

© 2000. Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,  
Freiburg im Breisgau  
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten  
Lektorin: Dr. Edelgard Spaude  
Umschlaggestaltung: Barbara Müller-Wiesinger  
Satz: post scriptum, Freiburg im Breisgau  
Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,  
Freiburg im Breisgau  
Printed in Germany  
ISBN 3-7930-9247-X



*Meinen Eltern*



# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	9
<b>Formale Bemerkungen</b> .....	13
<b>Einleitung</b> .....	19
<b>I. Emigration und Machtverlust des Adels</b> .....	31
1. Erstarrung und Abschließung: der nördliche Adel im Süden .....	31
2. Konflikte zwischen Einheimischen und Einwanderern .....	39
3. Der Aufstieg der <i>hanren</i> und neue Zentren politischer Aktivität .....	49
<b>II. Der Adel im Salon des Prinzen Xiao Ziliang von Jingling</b> .....	55
1. Der Salon auf dem Jilong-Hügel .....	57
2. Die »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« ( <i>Jingling ba you</i> ) .....	69
3. Selbstvervollkommenung und weltliches Engagement: Xiao Ziliang als Verkörperung des Ideals des adligen Laienbuddhisten .....	75
4. Die Villa am Fuße des Jilong-Hügels .....	78
<b>III. Salonkultur und Formen adliger Selbstvergewisserung</b> .....	85
1. Literatur als Gesellschaftsspiel und Medium der Selbstvergewisserung .....	86
2. Buddhistische Frömmigkeit und neue Formen adliger Gemeinschaft	94
2.1 Sûtra- und Vinaya-Vorlesungen .....	95
2.2 <i>Uposatha</i> -Feierlichkeiten in der Westlichen Villa .....	98
3. Bestandsaufnahme und Bewertung: Anthologien, Bibliographien und klassifizierende Traktate .....	105
<b>IV. Ästhetik und politisch-religiöse Debatten</b> .....	113
1. Verlust der Ganzheit und Versuch ihrer Wiedergewinnung: Die literarischen Innovationen des Salons in der Westlichen Villa ...	115
1.1 Die Prosodie des Yongming-Stils .....	119
1.2 Die Repräsentation der Welt im Gedicht .....	129
1.3 Die konservative Gegenposition: Pei Ziyes didaktische Sicht der Literatur .....	137
1.4 Zhong Hong .....	148

2. Landadel versus Hofadel: Die Debatte über das <i>jūpin</i> -System.....	153
2.1 Pei Ziyes Verteidigung des Neun-Ränge-Systems .....	156
2.2 Die Forderungen der Progressiven.....	160
3. Individuum, Moral und Gemeinschaft: Die Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes .....	167
3.1 Die erste Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes (um 489) .....	172
3.2 Der <i>Shenmie lun</i> des Fan Zhen .....	175
3.3 Shen Yues Verteidigung der universalen Buddhanatur .....	193
<b>V. Der neue Adel der Liang-Zeit .....</b>	<b>197</b>
1. Die letzten Jahre der Qi und Xiao Yans Weg an die Macht (493–502).....	198
2. Zwischen Öffnung und Abschließung: Der Adel und die Reformen der Tianjian-Periode (502–519).....	207
3. Liang Wudi: Kaiser und Bodhisattva .....	211
3.1 Liang Wudis Wendung zum Buddhismus .....	211
3.2 Die zweite Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes (507/08) .....	215
3.3 Die öffentliche Inszenierung des neuen Herrscherbildes .....	218
4. Schluß: Vom Landadel zum Hofadel.....	222
<b>VI. Anhänge .....</b>	<b>227</b>
1. Quellenübersetzungen .....	227
2. Die Mitglieder des Salons und diesem nahestehende Personen .....	254
3. Liste der Mönche, die den Salon Xiao Ziliangs besuchten .....	258
4. Chronologie wichtiger Ereignisse .....	260
5. Aufstellung der erhaltenen Fragmente aus Pei Ziyes <i>Songlüe</i> .....	274
<b>Abkürzungen .....</b>	<b>277</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>279</b>
<b>Index .....</b>	<b>299</b>

## Verzeichnis der Tabellen und Karten

Tabelle 1: Dynastientafel .....	14
Tabelle 2: Herrscher der Qi und Liang .....	16
Tabelle 3: Regierungsperioden der Dynastien Qi und Liang .....	17
Tabelle 4: Ämter der Mitglieder des Salons bei Eintritt in die Laufbahn ..	63
Karte 1: Die Heimatorte der Literaten in der Westlichen Villa: Östliche Provinzen .....	nach S. 58
Karte 2: Die Heimatorte der Literaten in der Westlichen Villa: Westliche Provinzen .....	vor S. 61
Karte 3: Jiansong zur Zeit der südlichen Qi-Dynastie .....	nach S. 79



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner im Wintersemester 1996/97 von der Philosophischen Fakultät für Altertumskunde und Kulturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommenen Dissertation mit dem Titel *Adelskultur und Wertewandel im China um 500 n. Chr. Der Salon in der Westlichen Villa des Prinzen Xiao Ziliang von Jingling*.

Eine Arbeit, die sich der Kultur einer so entfernten und noch dazu so unübersichtlichen Periode wie der des mittelalterlichen China in einer gewissen Breite zu nähern wagt, läuft Gefahr, sich entweder in Einzelproblemen zu verlieren, oder aber den Überblick zu behalten und dafür mit einem gewissen Dilettantismus in der Behandlung von Spezialfragen bezahlen zu müssen. Umso größer ist mein Dank an alle diejenigen, die mir in den vergangenen Jahren durch ihre Unterstützung immer wieder geholfen haben, die größten Fehler zu vermeiden.

Mein erster und größter Dank gilt meinem verehrten akademischen Lehrer an der Universität München, Prof. Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel), der meine sinologischen Studien in vielfältiger Weise angeregt und gefördert hat. Besonders danken möchte ich für das unausgesetzte, große Vertrauen in meine Arbeit und die Möglichkeit, eigene Wege zu gehen.

Prof. Wolfgang Bauer † (München) hat sowohl mein Studium als auch die Arbeit an der Dissertation stets mit wohlwollendem Interesse begleitet. Insbesondere im fortgeschrittenen Stadium der Arbeiten waren unsere Gespräche eine Quelle der Inspiration und des Ansporns.

Prof. Michael Friedrich (Hamburg) und Prof. Martin Kern (Princeton) haben durch ihre ausführlichen Anmerkungen und Nachfragen zur ursprünglichen Dissertation zahlreiche Verbesserungen und Ergänzungen ermöglicht. Prof. Friedrich danke ich darüber hinaus für seine überaus engagierte und konkrete Hilfe bei der Verlagsuche.

Wertvolle Hinweise zu Einleitung und erstem Teil der Arbeit verdanke ich ferner Dr. Achim Mittag (Bielefeld), während Dr. Wolfgang Behr (Bochum) mich bereitwillig an seinem Wissen über die Tonalität des Mittelchinesischen teilhaben ließ.

Unter meinen Leipziger Kollegen war es Dr. Gabriele Goldfuß, die meinen Blick auf einige wichtige Arbeiten französischer Sinologen lenkte und bei deren Beschaffung behilflich war. Dr. Klaus Birk hat durch seine scharfsinnige

Kritik dazu beigetragen, die wesentlichen Argumente und Ergebnisse der Arbeit präziser herauszuarbeiten. Unentbehrliche Hilfe beim Verständnis schwieriger Textpassagen habe ich dagegen immer wieder bei Dr. Yu Hong (derzeit München) gefunden.

Prof. Masui Yasuki (Niigata) danke ich für die Beschaffung einiger schwer zugänglicher japanischer Aufsätze.

Karin Janowski hat das Manuskript für mich Korrektur gelesen und Antje Spiekermann (beide Leipzig) bei der Herstellung der Karten geholfen. Auch ihnen gilt mein herzlichster Dank.

Die Arbeit und ihre Ergebnisse sind Teil eines größeren, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) über mehr als zwei Jahre geförderten Projekts zum »Strukturwandel der Öffentlichkeit im chinesischen Mittelalter« unter der Leitung von Prof. Dr. Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel). Ich danke Herrn Prof. Schmidt-Glintzer für die Möglichkeit der Mitarbeit an diesem Projekt und der DFG für die Finanzierung.

Schließlich danke ich den Herausgebern der *Rombach Wissenschaft/Historiae* für die Bereitschaft, meine Arbeit in ihre Reihe aufzunehmen.

Mein größter Dank gilt freilich meiner Familie: für ihre uneingeschränkte Unterstützung und alltägliche Geduld.

Leipzig, 5. Februar 2000

T. J.



## Formale Bemerkungen

Zur Transkription des Chinesischen wurde die Umschrift Hanyu Pinyin mit den üblichen konventionellen Ausnahmen verwendet. Andere Transkriptionen in Zitaten wurden nicht angepaßt. Japanische Namen und Begriffe wurden nach Hepburn transkribiert.

Bei der Übersetzung der Beamtentitel habe ich mich in den meisten Fällen an Hucker (1985) orientiert.

Chinesische Begriffe, Buchtitel, die Titel einzelner Texte sowie Beamtentitel wurden kursiv gesetzt. Nicht kursiv gesetzt wurden hingegen Eigennamen (Personennamen, Ehrennamen, Dynastienamen, Ortsnamen, Regierungsdevisen). Bei Ortsnamen, bei denen die chinesischen administrativen Einheiten – *xian* (»Kreis«), *jun* (»Kommanderie«), *zhou* (»Provinz«) – hinzugefügt wurden, erscheinen diese ebenfalls nicht kursiv (z. B. Tan xian).

Bei chinesischen und japanischen Personennamen wurden wie üblich die Nachnamen vorangestellt.

Lebensdaten von Personen und Regierungszeiten von Herrschern sind, wenn im Text nicht angegeben, dem Index zu entnehmen.

Da der größte Teil der Jahresangaben sich auf die Zeit nach Christi Geburt bezieht, wurde auf die Verwendung der Abkürzung »n. Chr.« verzichtet, außer an Stellen, wo dies zu Mißverständnissen führen könnte. Jahresangaben, die sich auf die Zeit vor Christi Geburt beziehen, wurden durch die Ergänzung »v. Chr.« gekennzeichnet.

Tabelle 1: Dynastientafel<sup>1</sup>

Xia	夏	21. Jh.–16. Jh. v. Chr.			
Shang	商	16. Jh.–11. Jh. v. Chr.			
Zhou	周	11. Jh.–256 v. Chr.			
Westl. Zhou	西周	11. Jh.–771 v. Chr.			
Östl. Zhou	東周	770–256 v. Chr.			
Chunqiu-Periode	春秋	770–476 v. Chr.			
Zhanguo-Periode	戰國	481–221 v. Chr.			
Qin	秦	221–206 v. Chr.			
Han	漢	206 v. Chr.–220 n. Chr.			
Westl. Han	西漢	206 v. Chr.–8 n. Chr.			
Interregnum des Wang Mang	王莽	9–23			
Östl. Han	東漢	25–220			
Liuchao-Zeit	六朝	222–589			
Sanguo (Drei Reiche)	三國	220–280			
Wu	吳	222–280			
Wei	魏	220–265			
Shu (Han)	蜀 (漢)	221–263			
Westl. Jin	西晉	265–316			
Östl. Jin	東晉	317–420			
Nord-Süd-Dynastien	南北朝	420–581			
Süden	南朝		Norden	北朝	
Song	宋	420–479	Wei	魏	386–534
Südl. Qi	南齊	479–502	Östl. Wei	東魏	534–550
Liang	梁	502–557	Westl. Wei	西魏	534–556
Chen	陳	557–589	Nördl. Qi	北齊	550–577
			Nördl. Zhou	北周	557–581
Sui	隋	589–618			
Tang	唐	618–907			
5 Dynastien (Wudai)	五代	907–960			
Liao (Khitan)	遼	916–1124			

<sup>1</sup> Nach Helwig Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur* (Bern [u. a.] 1990), 653.

Westl. Liao	西遼	1125–1201
Xixia	西夏	1032–1226
Song	宋	960–1279
Nördl. Song	北宋	960–1126
Südl. Song	南宋	1127–1279
Jin (Dschurdschen)	金	1115–1234
Yuan (Mongolen)	元	1280–1367
Ming	明	1368–1644
Qing (Mandschu)	清	1644–1911
Rep. China (seit 1949 auf Taiwan)	中華民國	1912–
VR China	中華人民共和國	1949–

Tabelle 2: Herrscher der Qi und Liang

**Qi:**

Posthumer Ehrenname	Persönlicher Name	Regierungszeit
Gaodi 高帝	Xiao Daocheng 蕭道成	29. Mai 479 – 11. April 482
Wudi 武帝	Xiao Ze 蕭贍	11. April 482 – 27. August 493
Yulin wang 鬱林王	Xiao Zhaoye 蕭昭業	27. August 493 – 5. September 494
Hailing wang 海陵王	Xiao Zhaowen 蕭昭文	10. September 494 – 23. November 494 (abgesetzt)
Mingdi 明帝	Xiao Luan 蕭鸞	5. Dezember 494 – 1. September 498
Donghun hou 東昏侯	Xiao Baojuan 蕭寶卷	1. September 498 – 31. Dezember 501 (ermordet)
Hedi 和帝	Xiao Baorong 蕭寶融	14. April 501 – 20. April 502 (Abdankung)

**Liang:**

Wudi 武帝	Xiao Yan 蕭衍	30. April 502 – 12. Juni 549
Jianwendi 簡文帝	Xiao Gang 蕭綱	7. Juli – 2. Oktober 551 (abgesetzt); 15. November 551 (ermordet)
Yuzhang wang 豫章王	Xiao Dong 蕭棟	6. Oktober 551 – 1. Januar 552 (Abdankung)
Xiao Yuandi 孝元帝	Xiao Yi 蕭繹	13. Dezember 552 – 27. Januar 555
Mindi 閔帝	Xiao Yuanming 蕭淵明	1. Juli 555 – 27. Oktober 555 <sup>2</sup> (abgesetzt); 2. Juni 556 (ermordet)
Jingdi 敬帝	Xiao Fangzhi 蕭方智	29. Oktober 555 <sup>3</sup> – 12. November 557 (ermordet)

<sup>2</sup> Nach *Zizhi tongjian* 166.5133 war es der 29. Oktober 555.

<sup>3</sup> Nach *Zizhi tongjian* 166.5133 war es der 1. November 555.

Tabelle 3: Regierungsperioden der Dynastien Qi und Liang

**Qi:**

Regierungsperiode	Übersetzung	Inaugurationsdatum
Jianyuan 建元	»Einrichten des Ursprungs«	29. Mai 479
Yongming 永明	»Ewiges Leuchten«	24. Januar 483* <sup>4</sup>
Longchang 隆昌	»Üppiges Gedeihen«	23. Januar 494*
Yanxing 延興	»Anhaltende Blüte«	10. September 494
Jianwu 建武	»Einrichten des Militärischen«	5. Dezember 494
Yongtai 永泰	»Ewige Erhabenheit«	9. Mai 498
Yongyuan 永元	»Ewiger Ursprung«	28. Januar 499*
Zhongxing 中興	»Mittlerer Neuanfang«	14. April 501

**Liang:**

Tianjian 天監	»Himmlisches Überwachen«	30. April 502
Putong 普通	»Universales Durchdringen«	4. Februar 520*
Datong 大通	»Großes Durchdringen«	27. April 527
Zhong Datong 中大通	»Mittleres Großes Durchdringen«	17. November 529
Datong 大同	»Große Gemeinsamkeit«	18. Februar 535*
Zhong Datong 中大同	»Mittlere Große Gemeinsamkeit«	29. Mai 546
Taiqing 太清	»Höchste Reinheit«	25. Mai 547
Dabao 大寶	»Großes Juwel«	2. Februar 550*
Tianzheng 天正	»Himmlischer Standard«	2. Oktober 551 (6. Oktober 551) <sup>5</sup>
Chengsheng 承聖	»Übernahme der Weisheit«	13. Dezember 552
Tiancheng 天成	»Himmlische Vollendung«	1. Juli 555
Shaotai 紹泰	»Fortgesetzte Erhabenheit«	21. November 555 (1. November 555) <sup>6</sup>
Taiping 太平	»Höchster Frieden«	19. Oktober 556

4 Das \* zeigt an, daß der genannte Tag der erste eines neuen Jahres war.

5 Erste Angabe siehe *Liang shu* 4.108; die Angabe in Klammern siehe *Zhi tongjian* 164.5072.

6 Erste Angabe siehe *Liang shu* 6.144; die Angabe in Klammern siehe *Zhi tongjian* 166.5133.



## Einleitung

Die Periode vom Zusammenbruch der Westlichen Jin-Dynastie (265–316) bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts war eine Zeit, in der Flucht und Wanderung das Schicksal vieler Menschen in China bestimmten. Die als »Aufruhr der Acht Prinzen« (*ba wang zhi luan*) bekannte Adelsfehde der Jahre 291–306, die sich anschließenden Bauernunruhen, Epidemien, Hungersnöte und Naturkatastrophen der Yongjia-Periode (306–313) sowie die bedrohlicher werdenden Angriffe der nördlichen Nachbarvölker auf das Reich der Jin trieben Hunderttausende chinesischer Familien zur Flucht aus dem um die Hauptstädte Chang'an und Luoyang gelegenen Kernland an die Peripherie des Reiches.<sup>1</sup> Während ein Teil nach Nordosten, in das Gebiet der Xianbi und eines ihrer Stämme, der Murong, zog,<sup>2</sup> suchte ein anderer Teil auf dem Gebiet der heutigen Provinz Gansu Zuflucht, wo der für seine mustergültige Verwaltung berühmte chinesische Gouverneur Zhang Gui (255–314) einen eigenen Staat errichtete, der große Flüchtlingsströme aufnahm und sich nicht zuletzt dadurch zu einem wirtschaftlich potenten Gemeinwesen entwickelte.<sup>3</sup> Eine dritte Gruppe von Flüchtlingen wandte sich gen Süden und emigrierte in das Gebiet des früheren Staates Wu aus der Zeit der Drei Reiche (221–280). Dort gründete Sima Rui (276–322), ein Prinz aus dem Herrscherhaus der Jin, im Jahre 317 die Östliche Jin-Dynastie (317–420) und machte Jiankang, das heutige Nanjing, zu seiner Hauptstadt. Diesem ersten Auswanderungsstrom nach Süden am Ende der Westlichen Jin folg-

---

<sup>1</sup> Liu Shanli beziffert die Gesamtzahl der Migranten zwischen 298–307 auf zwei Millionen Personen, etwa ein Achtel der Bevölkerung. Zitiert nach Yang Lien-sheng (1945/47), 115. Tan Qixiang hat errechnet, daß zwischen 307–477 etwa 900 000 Personen vom Norden in den Süden übersiedelten, die meisten davon in die Gebiete der heutigen Provinzen Jiangsu, Shandong und Anhui. Diese Flüchtlinge machten ein Sechstel der Gesamtbevölkerung der Liu-Song aus. Zu den Berechnungen Tans siehe Gao Min (1996), 118–19 sowie Ge Jianxiong [u. a.] (1993), 149. Ge Jianxiong [u. a.] haben darauf hingewiesen, daß Tan Qixiang seine Berechnungen lediglich auf die offiziell in eigens für sie eingerichteten Einheiten registrierten Flüchtlinge stützt. Die tatsächliche Zahl der Einwanderer in den Süden sei sehr viel höher anzusetzen und liegt nach Meinung dieser Autoren bei bis zu zwei Millionen Individuen. Ebd., 152.

<sup>2</sup> Die Xianbi, ein aus verschiedenen Stammesgruppen bestehendes mongolisches Volk, lebte auf dem Territorium des heutigen Autonomen Gebiets der Inneren Mongolei. Die Murong, die 289 nach schweren Kämpfen unter chinesische Oberhoheit getreten waren, siedelten auf dem Gebiet der heutigen Provinz Liaoning. Zur Geschichte der Nordvölker in dem hier behandelten Zeitraum siehe Eberhard (1971), 140–49.

<sup>3</sup> Eberhard (1971), 146, 151. Zur Biographie Zhang Guis, der als Gründer der Früheren Liang (301–376) von 301–314 regierte, siehe *Jin shu* 86.2221–26.

ten bis zum Ausgang der Östlichen Jin sechs weitere große Migrationswellen, die durch den Zusammenbruch einzelner kurzlebiger Dynastien im Norden ausgelöst wurden. Der Zustrom aus dem Norden hielt mit Unterbrechungen bis in die späte Regierungszeit des Kaisers Wen (reg. 423–453) der Liu-Song-Dynastie (420–479) an und ebte erst dann allmählich ab.<sup>4</sup>

Diese gewaltige, sich über einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten erstreckende Binnenwanderung förderte die Besiedlung und administrative Erschließung der »Regionen südlich des Yangzi« (Jiangnan), die trotz ihrer langen, bis in die Östliche Han-Zeit zurückreichenden Besiedlungsgeschichte in den Augen der Bewohner des Nordens noch immer als entlegene Grenzgebiete galten.<sup>5</sup> Der Exodus aus dem Norden nach Jiangnan markiert somit die Verschiebung des demographischen Schwerpunktes zugunsten des Südens und muß als ein Hauptgrund für die spätere wirtschaftliche und kulturelle Vorrangstellung dieser Region angesehen werden.<sup>6</sup> Für die historische Entwicklung mindestens ebenso folgenreich war jedoch die Tatsache, daß die ursprünglichen Strukturen des Nordens im Süden nicht einfach reproduziert werden konnten. Die politischen und sozialen Verhältnisse hatten sich infolge der Zuwanderung aus allen Teilen der nördlichen Reichshälfte erheblich verändert. Und auch kulturell ging der Süden bei allen Gemeinsamkeiten mit der Entwicklung im Norden fortan eigene Wege.

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts war der Süden alles andere als ein homogenes Gebilde. Die Mehrheit der südlichen Bevölkerung bestand aus Angehörigen nichtchinesischer Ethnien, insbesondere der Yao, Dai und Yue.<sup>7</sup> Die nächstgrößere Gruppe bildeten die in der Östlichen Han, vor allem aber in der Zeit der Drei Reiche (220–265) im Zuge der Kolonisierung des Südens aus dem Norden eingewanderten Han-Chinesen, die sich zumindest teilweise bereits mit der einheimischen Bevölkerung vermischt hatten. In diesem mehrheitlich von nichtchinesischen Ethnien und alteingesessenen Einwanderern geprägten Umfeld bildete die in sich selbst wiederum sehr heterogene Gruppe der Emigranten aus dem Norden mit einem Bevölke-

<sup>4</sup> Zhou Yiliang (1963), 38 datiert das Ende der Auswanderungen in den Süden in das Jahr 464. Zu einzelnen Phasen und Richtungen der Migrationen siehe Chen Yinke (1987), 116–27; Eberhard (1971), 146–47; Eichhorn (1955); Gao Min (1996), 109–34; Ge Jianxiang [u.a.] (1993); Wang Zhongluo (1979), 343–46 sowie Yasuda (1991), 28 speziell für die Region Xiangyang.

<sup>5</sup> Dagegen schätzt Tan Qixiang, daß bereits zur Östlichen Han-Zeit fast die Hälfte aller chinesischen Haushalte, nämlich 4.30 von insgesamt 9.33 Mio., südlich des Yangzi lebten. Siehe Holcombe (1994), 26.

<sup>6</sup> Gao Min (1996), 134; Holcombe (1994), 3.

<sup>7</sup> Eberhard (1971), 187 f.



rungsanteil von schätzungsweise 17 % eindeutig eine Minderheit, die gleichwohl die politische Macht in ihren Händen konzentrierte.<sup>8</sup>

Die aus diesem Mißverhältnis resultierenden Antagonismen zwischen Einwanderern und Einheimischen bildeten nicht das einzige Spannungsfeld. Bereits im Verlauf des 3. Jahrhunderts war es aufgrund der Rangeinteilungen des von Cao Cao (155–220) eingerichteten »Neun-Ränge-Systems« (*jū-pín zhongzheng*)<sup>9</sup> zu einer starken Hierarchisierung der Gesellschaft gekommen. Insbesondere die prominenten Aristokratenfamilien des Nordens betrachteten ihren Status mit der Zeit als erblich und versuchten, sich vom niederen Adel abzugrenzen. Diese Abgrenzungstendenz wurde nach der Flucht in den Süden zunehmend stärker, da es zum einen immer mehr Emporkömmlingen aus der Gruppe der »Gemeinen« (*shu*) gelang, die Grenzen zwischen Aristokraten und Nichtaristokraten zu durchbrechen, und zum anderen die geringe Zahl offenstehender Staatsämter die Konkurrenz um diese verschärfte. Insbesondere die erst gegen Ende des 4. oder gar erst im 5. Jahrhundert immigrierten Familien wie auch die einheimische Aristokratie des Südens hatten in diesem Wettlauf um Prestige und Einfluß das Nachsehen.

Die Gesellschaft des Südens war mithin ein spannungsgeladenes Konglomerat aus unterschiedlichen Ethnien, Lokalkulturen und sozialen Schichten. Innenpolitisch gehörten die Süddynastien zu den instabilsten der gesamten chinesischen Geschichte. Jene Bezugspunkte, an denen sich kollektive kulturelle Identität<sup>10</sup> üblicherweise ausbildet, waren entweder gar nicht oder nur sehr eingeschränkt verfügbar: eine etablierte politische Struktur, das Bewußtsein einer gemeinsamen Herkunft und damit verbunden auch einer gemeinsamen historischen Tradition oder auch nur eine gemeinsame Muttersprache, da man angesichts der wechselseitigen Unkenntnis der im Süden gesprochenen Idiome nicht mehr nur von dialektalen Unterschieden sprechen kann.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Zhou Yiliang (1963), 39, 55–56, 58. Ein Indiz für die geringere politische Macht der einheimischen Familien des Südens ist die Tatsache, daß von 728 Personen mit einer eigenen Biographie in der *Geschichte der Süddynastien* (*Nan shi*) 506 ursprünglich aus dem Norden, aber nur 222 ursprünglich aus dem Süden stammten. Siehe Ge Jianxiong [u. a.] (1993), 153.

<sup>9</sup> Zum »Neun-Ränge-System« siehe unten S. 33.

<sup>10</sup> Zum Konzept der »kulturellen Identität« siehe Assmann (1992), insb. 130–160.

<sup>11</sup> Siehe Holcombe (1995), 2, der die von Rupert Emerson an modernen afrikanischen und asiatischen Gesellschaften gemachten Beobachtungen auf das mittelalterliche China überträgt. Vgl. Assmann (1996), der vergleichbare »Generatoren von Zugehörigkeit (Identität)« für das alte Ägypten benannt hat.

Die Emigration nach dem Süden war für die große Mehrheit der betroffenen Aristokraten<sup>12</sup> aus dem Norden eine Flucht vor den politischen Veränderungen infolge der Invasion der Fremdvölker. Die große Herausforderung an den Hof und die Exilanten bestand folglich darin, die Idee des »geeinten chinesischen Reiches« unter den radikal veränderten Bedingungen des Südens wiederaufleben zu lassen, um so zumindest den Anschein von Kontinuität in einer Situation zu wahren, die als Krise der politischen Ordnung, aber auch der eigenen kulturellen Identität erfahren wurde.<sup>13</sup> Die Östliche Jin war somit von Beginn an das, was Benedict Anderson in anderem Zusammenhang als eine *imagined community* bezeichnet hat, eine »imaginierte Gemeinschaft«,<sup>14</sup> welche die immer mehr verblassende Erinnerung an das Gesamtreich bewußt wachzuhalten suchte. Diese Ausgangslage erklärt den traditionalistischen Grundzug, der die politische und kulturelle Entwicklung der frühen Süddynastien kennzeichnete. Unter »Traditionalismus« soll hier mit Dietmar Rothermund eine »selektive Traditions-Interpretation« verstanden werden, »die Solidaritätsstiftung zum Ziel hat und deshalb solche Elemente der Tradition, die mit diesem Ziel nicht vereinbar

<sup>12</sup> Die Begriffe »Aristokratie«/»Aristokrat« stehen für den in zeitgenössischen Quellen verwendeten Klassenbegriff *shi*. Eine an der Institution des Neun-Ränge-Systems orientierte Definition der *shi* könnte lauten: *shi* sind im Unterschied zu den *shu*, den »Gemeinen«, alle diejenigen, die im Rahmen dieses Systems einen Rang verliehen bekommen. Über diese Minimaldefinition hinausgehend subsummiere ich unter dem Begriff *shi* in Anlehnung an die Definition Albert Diens (1990), 1–2 »certain lineages, or better lines [whose members] potentially had available to them favored access to office. Such access was granted on the basis of membership in a pedigree, a pedigree that was recognized officially as having a special status acquired over time by producing distinguished officials in high positions, by adherence of its members to a code of elite behaviour, by a record of marriages with suitable partners, and so forth«. Spreche ich von den *shi* als einer Schicht, so verwende ich durchweg die in der sinologischen Sekundärliteratur üblichen Begriffe »Adel« oder »Aristokratie«, während im Falle einzelner Individuen je nach Kontext von »Adligen« oder von »Aristokraten« gesprochen wird. Ich verwende die genannten Begriffe konventionell, d. h. ohne terminologischen Anspruch und impliziere keinen systematischen Vergleich oder gar Identität chinesischer mit europäischen Phänomenen. Für das Verständnis der *shi* der Reichsteilungszeit immer noch grundlegend Johnson (1977), Ebrey (1978), Schmidt-Glintzer (1989). Die sozialen und institutionellen Kriterien, an denen sich *shi*-Status im Unterschied zum *shu*-Status festmachen läßt, diskutiert zusammenfassend Nakamura (1979).

<sup>13</sup> Hierzu siehe auch S. 21, 53, 115. Unter modernen westlichen Sinologen hat den Krisencharakter jener Zeit am stärksten Charles Holcombe betont, der Chinas »identity crisis« zu Beginn des 4. Jahrhunderts als »its most serious national crisis, prior to the onslaught of the industrialized West in modern times« bezeichnet hat. Der chinesische Historiker Li Yuan interpretiert den Untergang der Westlichen Jin-Dynastie als die zweite von drei großen Kulturkrisen seines Landes neben der Auflösung der lehnstaatlichen Ordnung der Zhou-Zeit (11. Jh.–256 v. Chr.) und dem Aufeinandertreffen Chinas mit dem Westen im 19. Jahrhundert. Siehe Holcombe (1995), 1.

<sup>14</sup> Anderson (1991).

sind, entweder schlicht verleugnet oder aber apologetisch umzudeuten versucht«. <sup>15</sup>

Ein Beispiel für die selektive Traditions-Interpretation der nördlichen Einwanderer ist die erneute Wertschätzung, die speziell den konfuzianischen Riten und dem Studium der alten Ritentexte entgegengebracht wurde, wodurch diese zum Grundpfeiler der Selbstidentifikation der *shi* im Süden avancierten. Während im 3. Jahrhundert Ruan Ji (210–263) im Überschwang der neo-daoistischen Kritik am Konfuzianismus noch die rhetorische Frage stellen konnte: »Wie könnten die Riten für Leute wie mich geschaffen worden sein?«, <sup>16</sup> war es im 4. Jahrhundert Bian Kun (281–328), der genau dieser daoistisch-libertären Haltung den Kampf ansagte: »Es gibt kein größeres Verbrechen, als den Riten zuwiderzuhandeln und dadurch die Lehre zu beschädigen. Darin liegt die wirkliche Ursache für den Sturz des Zentralherrschers.« <sup>17</sup>

Ein weiterer Fall selektiver Traditions-Aneignung ist die Verleugnung der Tatsache einer (zumindest partiell) gemeinsamen Geschichte von Han-Chinesen und ihren Nachbarvölkern unter den Dynastien Wei und Westliche Jin, als mehr und mehr Zentralasiaten auf chinesischem Territorium siedelten. <sup>18</sup> Anstelle dieser gemeinsamen Geschichte wird im 4. Jahrhundert die Idee der Verteidigung des »chinesischen« Südens vor dem »barbarischen« Norden konstitutiv sowohl für die Legitimation der Herrscher im Süden als auch für die Ausbildung einer aristokratischen Exil-Identität. Der Bericht über den angeblich glorreichen Sieg der zahlenmäßig unterlegenen Südarmee über die Streitkräfte des Nordens am Fei-Fluß im Jahre 383 wurde gleichsam zum Überlegenheitsmythos der frühen Süddynastien erhoben. <sup>19</sup> Nichtsdestotrotz lagen deren historische Bezugspunkte weiterhin im Norden. Gegenwart und Zukunft des Südens erschienen im Selbstbild der Einwanderer als simple Fortschreibung von Geschichte und Kultur des Nordens in der Zeit vor der Reichsteilung.

<sup>15</sup> Rothermund (1989), 144f. Nach Rothermund entsteht »Traditionalismus [...] immer dann, wenn man sich bewußt einer Herausforderung stellt – sei es durch die direkte Fremdherrschaft oder die indirekte Überfremdung, durch sozialen Wandel oder politische Revolution, durch drohenden Abstieg (*relative deprivation*) oder Autoritätsverlust.« Ebenda, 145. Im China des 4. Jh. waren gleich mehrere dieser Faktoren gegeben.

<sup>16</sup> *Shishuo xinyu*, 393.

<sup>17</sup> *Jin shu* 70.1871. Die Zitate sind entnommen aus Holcombe (1995), 7 und 9. Zur Konfuzianisierung des Südens siehe Miyakawa (1960).

<sup>18</sup> Grafflin (1990), 157.

<sup>19</sup> Vgl. Rogers (1968).

Es ist ein Merkmal eines solchen »Solidaritätstraditionalismus« (Rothermund) einer bestimmten Gruppe, daß er als ein selektiver Umgang mit der Vergangenheit eine »reine Tradition« zu rekonstruieren sucht, die unweigerlich mit den gelebten Traditionen anderer Gruppen und den mit ihnen verbundenen Interessenlagen oder Interpretationsansprüchen kollidieren muß.<sup>20</sup> In der Regel führt dies zu einer Verschärfung bestehender Gegensätze. Die Geschichte der frühen Süddynastien, also die Zeit vom Anfang des 3. bis etwa zur Mitte des 5. Jh., ist ein Musterbeispiel für diesen Zusammenhang. Der hegemoniale, auf Kontinuierung der ursprünglichen Verhältnisse im Norden bedachte Traditionalismus der aristokratischen Einwanderer einerseits, wie auch das starke kulturelle Selbstbewußtsein der alteingesessenen Familien des Südens andererseits verhinderten die Entstehung einer gemeinsamen, die rivalisierenden Adelsgruppen einenden aristokratischen Identität. Die Aristokratie des Südens mußte sich als solche erst *imaginieren*. Dies ist die Vorgeschichte für die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts einsetzende großangelegte und intensiv durchgeführte Bestandsaufnahme der Tradition und ihrer (teilweisen) Neubewertung. Die 50 Jahre von etwa 480–530 waren eine kulturell höchst fruchtbare Periode, in der das politische, literarische und religiöse Leben im Süden sich zu großer Blüte entfaltete. Es war eine Zeit des Sammelns, Ordnnens, Katalogisierens und Bewertens. Werke wie die erste chinesische Poetik, das *Shipin* des Zhong Hong (ca. 467–518), Liu Xies (ca. 465–ca. 538) berühmte Literaturkritik *Wenxin diaolong* (um 500), die in den 20er Jahren des 6. Jahrhunderts entstandene Literaturanthologie *Wen xuan* des Zhaoming-Kronprinzen Xiao Tong (501–531) oder die bedeutendste Sammlung buddhistischer apologetischer Texte, das *Hongming ji* (ca. 515–18) des Mönches Sengyou (445–518), um nur die herausragendsten Beispiele zu nennen, entstanden alle innerhalb der oben bezeichneten Zeitspanne oder wenige Jahre danach. Es war die Zeit poetischer Experimente unter dem Einfluß der indischen Prosodie mit dem Ziel, Regeln für die Verwendung der vier Töne festzulegen, um auch im Chinesischen bei Sûtra-Rezitationen die im Sanskrit erzielbaren Effekte nachahmen zu können. Diese poetischen Experimente, die untrennbar mit den Namen Shen Yue (441–513) und Xie Tiao (464–499) verbunden sind, legten die Grundlage für die Entwicklung des Regelgedichts (*lüshi*) in der Tang-Zeit. Der Buddhismus selbst erlebte in der Person des Gründers der Liang-Dynastie, des Kaisers Liang Wudi (reg. 502–549), seinen bis dahin bedeutendsten Förderer.

<sup>20</sup> Rothermund (1989), 144–45.

Bemerkenswert ist, daß kaum einer der genannten Texte oder Leistungen, die später zum Bildungskanon der chinesischen Literatenbeamten gehörten,<sup>21</sup> zu seiner Zeit unumstritten war. Vielmehr boten sie Anlaß zu Kontroversen und Gegenentwürfen. Aus der Euphorie des Sammelns und Bewertens wie auch der auf den verschiedensten Gebieten geführten Debatten spricht die Suche nach einem adligen Selbstverständnis, welches sich nicht mehr vorrangig aus der glorifizierenden Erinnerung an »die gute alte Zeit« im Norden speist, wie dies für die Generationen von Einwanderern bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts charakteristisch war, sondern die veränderte Lage im Süden als gegeben akzeptiert und in das eigene Selbstbild einzufügen bereit ist. Diese neue Orientierung auf eine spezifisch südliche Form aristokratischer Kultur, Lebensführung und Identität entsteht in jener Generation von Aristokraten, die, um die Mitte des 5. Jahrhunderts im Süden geboren und aufgewachsen, den Exodus aus dem Norden nicht mehr bewußt miterlebt hatte und für die der Norden lediglich eine ferne Erinnerung darstellte.

Das unbestrittene Zentrum der obengenannten kulturellen Unternehmungen und gleichzeitig der Ort, an dem die beiden Gesichter jener Zeit, das der politischen Krise wie auch das der kulturellen Blüte, einander begegneten, war der Salon des Prinzen Xiao Ziliang von Jingling (460–494; posthumer Ehrenname: Wenxuan) der Qi-Dynastie. Von etwa 482 bis 494 trafen sich die talentiertesten jungen Aristokraten der südlichen Reichshälfte, unter ihnen Einwanderer wie Einheimische, Söhne vornehmer Familien sowie Nachkommen einfacher Adelshäuser, auf dem nordwestlich von Jiankang gelegenen Jilong-Hügel (siehe Karte 3). Dort bezog der Prinz im Jahre 487 eine Villa, die dem Zirkel Xiao Ziliangs seinen Namen gab: »Salon in der Westlichen Villa« (*xidi*).<sup>22</sup> Die bekanntesten Mitglieder dieses Zirkels waren die »Acht Freunde des Prinzen von Jingling«, zu denen neben den bekannten Poeten Shen Yue (441–513) und Xie Tiao (464–499) auch der spätere Gründer der Liang-Dynastie, Liang Wudi (Xiao Yan, 464–549) gehörte.

In den Lebensgeschichten und den Aktivitäten der Literaten in der Westlichen Villa offenbaren sich gewissermaßen »die Narben der Sechs Dynastien«, wie Yoshikawa Tadao den engen Zusammenhang zwischen der zeitgenössischen Krise und ihrer Bewältigung – auch die Narbe impliziert ja

21 Die Bedeutung etwa der Anthologie *Wen xuan* im Prüfungssystem der Song-Zeit (960–1279), die sich in der noch heute geläufigen Wendung »Das *Wen xuan* gründlich gelesen (wörtlich: zerlesen), hat man den *xiucai*-Grad zur Hälfte in der Tasche« (*Wen xuan lan, xiucai ban*) niedergeschlagen hat, betont Knechtges (1982), 1.

22 Der Jilong-Hügel hieß auch West-Hügel (Xishan), daher der Name »Westliche Villa«.

zugleich Verletzung und Heilung – treffend zusammengefaßt hat.<sup>23</sup> Bereits in den ersten Jahren seines Bestehens entwickelte sich der Kreis auf dem Jilong-Hügel zum Ausgangspunkt und Zentrum einer adligen Reformbewegung, die eine Neubestimmung adligen Selbstverständnisses und eine Wende in der politischen Kultur des Südens einzuleiten suchte. Während jedoch über die Notwendigkeit einer Reform weitreichender Konsens unter den Adligen im Süden bestand, war das »Wie« Gegenstand heftiger Kontroversen zwischen den Mitgliedern des Salons in der Westlichen Villa und ihren Gegnern. Sowohl auf dem Gebiet der Literatur als auch auf dem der Religion oder dem der Politik werden wir Zeuge leidenschaftlich geführter Debatten, in denen die Mitglieder des Salons sich gegen die Anwürfe ihrer Gegner zu verteidigen und ihre eigenen Positionen darzulegen hatten.

Der Einfluß des Salons in der Westlichen Villa blieb nicht auf die relativ kurze Zeit seines Bestehens von etwa 480–494 beschränkt. Viele der im Umkreis des Salons, teilweise auch als Reaktion auf ihn verfaßten Schriften gehören zu den jeweils frühesten oder einzigen überlieferten Beispielen ihrer Gattung und prägen daher zum Teil auch noch heute entscheidend das Bild, welches wir uns von jener Epoche machen. Umso erstaunlicher ist es, wie wenig bislang über die konkreten Entstehungshintergründe dieser Werke bekannt ist. Zwar gibt es eine Fülle von Spezialstudien zu einzelnen Personen, Werken oder einzelnen Problemstellungen, insbesondere in den Bereichen Literatur und Buddhismus.<sup>24</sup> Der Hinweis auf die »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« (*Jingling ba you*) fehlt in keiner Literaturgeschichte über die Sechs Dynastien. Eine monographische Arbeit, die den Salon an sich, seine Aktivitäten und die seinen Reformbemühungen zugrundeliegenden Vorstellungen in ihrem historischen Kontext untersucht, fehlt jedoch bislang.<sup>25</sup> Diese Lücke versucht die vorliegende Arbeit zu schließen. Sie will

<sup>23</sup> »Narben der Sechs Dynastien« (*Rikuchō-teki shōkon*) lautet der Untertitel zu einem Aufsatz Yoshikawas (1980) über das Denken Shen Yues.

<sup>24</sup> Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine auch nur annähernd vollständige Aufzählung der in Chinesisch, Japanisch und westlichen Sprachen erschienenen Literatur zum Thema zu geben. Eine Bibliographie der in westlichen Sprachen erschienenen Literatur seit 1981 enthalten die drei ersten Bände der Zeitschrift *Early Medieval China* 1 (1994), 2 (1995/96) und 3 (1997). Eine ständig aktualisierte Fassung ist über die Homepage der Early Medieval China Group (Ed. Dr. Kenneth Klein. 15. 03. 1999. <http://www.usc.edu/isd/locations/international/eastasian/wjnbcb.htm>) abrufbar. *Early Medieval China* enthält darüber hinaus auch regelmäßige Überblicke über neuere Forschungsaktivitäten in China (inkl. Taiwan und Hongkong) und Japan. Einen Überblick über die wichtige japanische Literatur zum Thema aus den Jahren 1970–1989 gibt Kubozoe (1991).

<sup>25</sup> Die bislang ausführlichsten Arbeiten, welche die Existenz eines Zirkels um den Prinzen Wenxuan von Jingling an sich thematisieren und nicht nur voraussetzen, stammen von dem japani-

einerseits den Salon in der Westlichen Villa, seine Mitglieder und ihre vielfältigen Aktivitäten in ihrem historischen Kontext vorstellen sowie andererseits durch die Analyse der zwischen den Mitgliedern des Salons und ihren Gegnern geführten Debatten über Literatur, Buddhismus sowie das »Neun-Ränge-System« der Beamtenauswahl eine Antwort auf die Frage finden, wodurch sich das Adelsideal des Salons in der Westlichen Villa auszeichnete und worin es sich von rivalisierenden Entwürfen unterschied. Den Hintergrund bildet die am Material zu überprüfende These, wonach die Aktivitäten im Salon in der Westlichen Villa als Versuch interpretiert werden können, kulturelle Identität und eine neue Form adliger Lebensführung im Süden zu schaffen.

Der Versuch einer Rekonstruktion der im Umkreis des Salons geführten Debatten und der in ihnen vertretenen Positionen wirft zwei grundlegende methodische Fragen auf: Inwieweit läßt sich, erstens, anhand der vorhandenen, häufig erst viel später kompilierten oder aber im Prozeß der Überlieferung in neue Diskurszusammenhänge eingeordneten Quellen der ursprüngliche Diskurszusammenhang rekonstruieren?<sup>26</sup> Wie begegnet man, zweitens, dem Problem der teilweise selektiven Überlieferungspraxis, durch die einige Texte als normativ anerkannt und folglich tradiert wurden, während alternative Entwürfe verworfen wurden und allmählich aus der Überlieferung ausschieden? Ein Beispiel für das ungleiche Schicksal von Texten bietet das *Songlüe* von Pei Ziye (469–530), das als Gegenentwurf zum *Song shu* von Shen Yue konzipiert gewesen war, im Unterschied zum letzteren aber lediglich in fragmentarischer Form überliefert ist.<sup>27</sup>

Beide Fragen, die weder spezifisch für das hier behandelte Thema, noch pauschal zu beantworten sind, erfordern einerseits eine möglichst genaue Datierung der verwendeten Quellen, wo immer dies nötig und möglich ist. Dem Problem der selektiven Überlieferung versuche ich ferner dadurch zu begegnen, indem ich mich auf eine Vielzahl von Quellen aus unterschiedli-

---

schen Sinologen Ami Yüji (1960) und der taiwanesischen Historikerin Zhang Beibei (1991). Während Ami Yüji eine von literaturhistorischen Interessen geleitete, sehr faktenreiche Beschreibung des Salons, seiner Mitglieder, ihrer Biographien und gemeinsamen Unternehmungen liefert, konzentriert sich Zhang Beibei auf die möglichst vollständige personelle Erfassung des Salons auf der Grundlage des in den Dynastiegeschichten enthaltenen biographischen Materials. Eine systematische Analyse der historischen Bedeutung, des Selbstbildes und der Ziele dieses Kreises anhand des verfügbaren Materials wird von den genannten Autoren jedoch nicht intendiert.

<sup>26</sup> Beispiele für Texte, die im Prozeß ihrer Überlieferung in neue Kontexte gestellt wurden, sind das *Diaochong lun* von Pei Ziye und das *Shenmie lun* von Fan Zhen. Siehe unten S. 138 bzw. 61

<sup>27</sup> Siehe unten S. 274 (5. Aufstellung der erhaltenen Fragmente aus Pei Ziyes *Songlüe*).

chen Bereichen – dem literarischen, dem religiösen und dem politischen – stütze, um auf diese Weise zumindest einige der perspektivischen Verzerrungen der Überlieferung zu korrigieren.

Die vorliegende Arbeit versteht sich in erster Linie als eine historische, wiewohl sie durch ihre Fragestellung gewissermaßen am Schnittpunkt zwischen politischer Geschichte, Literaturgeschichte, Sozialgeschichte und Religionsgeschichte angelegt ist. Dem liegt die Prämisse zugrunde, daß sich die historische Bedeutung des Salons in der Westlichen Villa angemessen nur vor dem Hintergrund seiner *gesamten* literarischen, religiösen und politischen Aktivitäten und Diskussionen erfassen läßt. Sowenig es möglich erscheint, den herausragenden Einfluß Shen Yues auf seine Zeitgenossen allein auf den Literaten, den Historiker, den Buddhisten oder den Politiker zurückzuführen, läßt sich der Salon in der Westlichen Villa auf einen »Dichterkreis« oder einen »Buddhistenkreis« reduzieren. Eine auf einen Teilaspekt, etwa die politische Geschichte, verengte Perspektive liefe Gefahr, die ungeheure Bedeutung der literarischen Diskussionen für das Selbstverständnis der südlichen Aristokratie und damit auch für die politische und die Sozialgeschichte dieser Zeit zu verkennen.<sup>28</sup> Das soll keineswegs die Verdienste der vorhandenen primär literaturgeschichtlich, religionsgeschichtlich oder historisch orientierten Spezialstudien schmälern. Vielmehr will die vorliegende Arbeit versuchen, einige neue Fragen aufzuwerfen und zu beantworten, welche außerhalb des Gesichtskreises der thematisch enger gefaßten Spezialstudien liegen. Wie ist beispielsweise die kulturelle Blüte zwischen etwa 480–530 mit ihrem massiven Auftreten innovativer Werke zu erklären? Wie hat sich die Aristokratie des Südens in dem angegebenen Zeitraum von 480–530 gewandelt? Welche Rolle spielen literarische oder religiöse Debatten in diesem Wandlungsprozeß? Diese und ähnliche Fragen sind allein aus der Literaturgeschichte oder Religionsgeschichte nicht zu beantworten. Sie verlangen einen die unterschiedlichen sinologischen Wissensgebiete integrierenden und damit auch die unterschiedlichsten Quellen berücksichtigenden Ansatz, mit allen Herausforderungen (teilweise auch Überforderungen), die ein solches Vorgehen für den Verfasser mit sich bringt. Die zahlreichen daraus resultierenden offenen Fragen werden wiederum durch Spezialuntersuchungen zu beantworten sein.

---

<sup>28</sup> Für die Zeit der Sechs Dynastien gilt m.E. in besonders starkem Maße, was Peter K. Bol für China ganz allgemein formulierte: »Perhaps in no other country would an intellectual history [...] be simultaneously a political history, a history of social elites, and a study of literary values.« Siehe Bol (1992), v.



Im ersten Kapitel (»Emigration und Machtverlust des Adels«) wird auf der Grundlage des Materials in den offiziellen Dynastiegeschichten (*zheng shi*) die als krisenhaft empfundene Lage der südlichen Gesellschaft, insbesondere aber die des Adels, ausführlicher dargestellt. Denn sie bildete den historischen Hintergrund, vor dem der Salon Xiao Ziliangs seine Aktivitäten entfaltete.

An diese historische Darstellung schließt sich im zweiten Kapitel (»Der Adel im Salon des Prinzen Xiao Ziliang von Jingling«) die Vorstellung des Salons in der Westlichen Villa an. Wer waren jene Adligen, die in den vier Jahrzehnten von etwa 480–520 das kulturelle, gesellschaftliche und politische Leben so nachhaltig prägten? Wie war der Ort beschaffen, der zum Zentrum des geistigen Lebens in jener Zeit wurde?

Das dritte Kapitel (»Salonkultur und Formen adliger Selbstvergewisserung«) ist den vielfältigen Aktivitäten des Salons in der Westlichen Villa gewidmet. Im Hintergrund der Schilderung steht dabei die Frage, welcher Mittel sich Xiao Ziliang und seine Freunde bei ihrem Versuch bedienten, eine gemeinsame adlige Identität zu stiften und ein gültiges Modell adliger Lebensführung zu propagieren.

Das vierte Kapitel (»Ästhetik und politisch-religiöse Debatten«) stellt das zentrale Kapitel der Arbeit dar. Es behandelt die zwischen den Literaten aus der Westlichen Villa und ihren Kontrahenten geführten Debatten in den Bereichen Literatur, Buddhismus und Politik. Das Kapitel soll Antworten auf folgende Fragen geben: Welche Parteien waren an den diversen Debatten beteiligt und welche Positionen vertraten sie? Wodurch unterschieden sich die Reformkonzepte der Westlichen Villa von denjenigen ihrer Gegner? Welche grundsätzlich divergierenden Selbstbilder und Ideale aristokratischer Lebensführung wurden verhandelt?

Das fünfte und letzte Kapitel (»Der neue Adel der Liang-Zeit«) bietet zunächst eine knappe chronologische Darstellung der letzten Jahre der Qi- und der Gründung der Liang-Dynastie, jenem Ereignis also, durch welches die Reformer aus der Westlichen Villa an die Macht gelangten. Daraus ergibt sich die abschließende Frage, ob, und wenn ja, auf welche Weise die durch die Westliche Villa propagierten Ideale in der Liang-Zeit in reale Politik umgesetzt wurden.



## I. Emigration und Machtverlust des Adels

Das 4. und 5. Jahrhundert stand im Zeichen tiefgreifender Veränderungen, in denen sich das politische und gesellschaftliche Gefüge im Süden grundlegend verschob. Die Periode der Vorherrschaft einiger weniger mächtiger Aristokratenfamilien ging mit dem Tode Xie Ans im Jahre 385 zu Ende.<sup>1</sup> Die nun folgende Zeit, einschließlich der beiden auf die Östliche Jin-Dynastie folgenden Dynastien Liu-Song und Südliche Qi (479–502), stand unter dem Zeichen äußerst instabiler politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Unbeständigkeit manifestierte sich zum einen in den zahlreichen erbittert geführten Machtkämpfen innerhalb der Herrscherfamilie. Zum anderen zeigt sie sich in den Rivalitäten zwischen Immigranten aus dem Norden und Einheimischen des Südens wie auch im Widerstand der Familien vornehmer Herkunft gegen die zunehmend an Einfluß gewinnenden Favoriten der Kaiser oder die zu jener Zeit aus einfachen Verhältnissen emporkommenden Aufsteiger, die ihren auf Tatkraft und Befähigung gegründeten Anspruch auf soziale Anerkennung machtvoll durchzusetzen suchten. Das Wechselspiel zwischen den Kräften gesellschaftlicher Beharrung auf der einen und sozialer Dynamik auf der anderen Seite, das man als den Motor der geschichtlichen Entwicklung des Südens ansehen kann, soll im folgenden kurz skizziert werden, denn es bildet den allgemeinen historischen Hintergrund für die Entstehung des Salons in der Westlichen Villa und die nachfolgenden Ereignisse in der Qi- und Liang-Zeit.

### 1. Erstarrung und Abschließung: der nördliche Adel im Süden

Unter den Auswanderern in den Süden befanden sich zahlreiche Adelsgeschlechter, sogenannte *shizu*,<sup>2</sup> die ein Leben in der Emigration den Un-

---

<sup>1</sup> Das bestätigt der bekannte Minister Wang Jian, wenn er sagt: »Die einzige herausragende Persönlichkeit im Amt des Leitenden Ministers (*zaixiang*) südlich des Yangzi war Xie An.« *Nan Qi shu* 23.436. Vgl. Grafflin (1981), 73.

<sup>2</sup> Zu dem hier zugrundeliegenden Verständnis von *shizu* siehe die Definition Albert Diens auf S. 22, Anm. 12. Es ist trotz einiger Versuche amerikanischer Sinologen noch nicht gelungen, eine allgemein anerkannte Terminologie zur Bezeichnung verwandtschaftlicher Gruppen für die Vor-Song-Zeit zu entwerfen. Der Mangel an Informationen zur internen Organisation, Rekrutierung von Mitgliedern und zur Selbstwahrnehmung dieser Gruppen macht eine auf Fak-

wägbarkeiten einer nichtchinesischen Regierung vorzogen. Die »Geschichte der Jin-Dynastien« (*Jin shu*) spricht davon, daß nach dem Fall von Luoyang im Jahre 311 60–70 % der Adelsfamilien die Mittleren Provinzen (Zhongzhou) in Richtung Süden flohen.<sup>3</sup> Doch auch bereits vor dem Fall der Hauptstadt war eine Gruppe weitsichtiger Vertreter der Langye Wang, Chen jun Xie, Yingchuan Yu<sup>4</sup> und einiger anderer Adelsgeschlechter in Voraussicht der kommenden Ereignisse in den Süden übersiedelt oder hatte zumindest Beamtenposten südlich des Yangzi übernommen. Die meisten von ihnen hatten in der Zeit des Aufstandes der Acht Prinzen zur Partei des Prinzen von Donghai, Sima Yue, gehört, der seinerseits eng mit Sima Rui, dem Gründer der Östlichen Jin-Dynastie, verbunden war.<sup>5</sup> Diese Familien verfügten daher bereits über wichtige politische Kontakte und konnten relativ zuversichtlich sein, im Süden alsbald Fuß zu fassen, da der große Zustrom von Einwanderern noch nicht eingesetzt hatte und Sima Rui zur Errichtung seiner Herrschaft auf ihre Unterstützung dringend angewiesen war. Nach der offiziellen Gründung der Östlichen Jin-Dynastie im Jahre 317 erhielten die Angehörigen der genannten Familien wichtige Ämter in der Zentralregierung und waren im Verlauf der nächsten Jahrzehnte in der Lage, sich durch Kultivierung un bebauten Landes, den Empfang kaiserlicher Schenkungen, durch Kauf oder auch mittels gewaltsamer Inbesitznahme von Grund und Boden ausgedehnte Landgüter, sogenannte *zhuangyuan*, in dem fruchtbaren Gebiet zwischen Linhai (südöstlich des heutigen Kreises Linhai, Provinz Zhejiang) und Kuaiji (heute Shaoxing) anzueignen.<sup>6</sup> Ihrer landschaftlichen Reize wegen war diese Gegend zugleich auch ein bevorzugtes Refugium für all diejenigen Angehörigen der Oberschicht, die es wie Xie Lingyun (385–433), dem berühmtesten unter den adligen »Eremiten

---

ten basierende Unterscheidung zwischen »Familien«, »Klanen«, »Sippen«, »Geschlechtern« etc. nahezu unmöglich. Ich verwende daher in der Regel den Begriff »Familie«, selbst da, wo vermutlich eine differenziertere Bezeichnung angebracht wäre. Zum Problem der Terminologie siehe die Pionierarbeit von Johnson (1977), 89–119, Twitchett (1982) und Watson (1982).

<sup>3</sup> *Jin shu* 65.1746.

<sup>4</sup> Die Namen der Adelsgeschlechter setzen sich zusammen aus einem Familiennamen (Wang, Xie bzw. Yu) und einem diesem üblicherweise vorangestellten Ortsnamen (Langye, Chen jun bzw. Yingchuan). Diese Ortsnamen benennen jedoch nicht den jeweils aktuellen Wohnsitz der genannten Familien, sondern jenen Ort, den ein Geschlecht als die Heimat seiner Vorfahren ansieht, da sich hier der Ahnentempel der Familie befand. Für diese Art der Herkunftsbezeichnung, die zugleich eine soziale Position innerhalb der Aristokratie markiert, hat David Johnson in Anlehnung an das griechische Wort *chôros* (»Ort«, »Land«, »Landbesitz«, »Gut«) den Neologismus »Choronym« (chin.: *wang* oder *benwang*) geprägt. Siehe Johnson (1977), 165, Anm. 46.

<sup>5</sup> Tian Yuqing (1989), 330–331.

<sup>6</sup> Chen Yinke (1987), 116–118. Zum Landbesitz im allgemeinen und den Landgütern des nördlichen Immigrantenadels im besonderen siehe Fujie (1989), 229–259.

ten«, vorzogen, der Politik und dem urbanen Leben ganz und gar den Rücken zu kehren.<sup>7</sup> Diejenigen, die sich hier niederließen, konstituierten in der Folgezeit die Oberschicht der südlichen Gesellschaft und beherrschten bis zum Tode Xie Ans (385) die politische Bühne im Süden.

Bedeutend schwieriger stellte sich die Lage für die wesentlich größere Gruppe von Familien dar, die nicht zu den »erstrangigen Geschlechtern« (*jiazu*) der Östlichen Jin-Zeit zählten, sondern als »zweitrangige« (*cimen*) oder »nachgeordnete Häuser« (*houmen*) galten.<sup>8</sup> In der Heimat hatten diese Familien zur Elite auf lokaler oder gar regionaler Ebene gehört. Das Ansehen, welches sie in den Augen der übrigen Dorfbewohner genossen, gründete einerseits auf ihrer ökonomischen Überlegenheit, die sie als Besitzer größerer Ländereien zweifellos besaßen. Entscheidend für ihre soziale Vorrangstellung war indes die zentrale Rolle, die sie als Organisatoren und Finanziers kollektiver Aufgaben spielten, so zum Beispiel beim Brunnenbau, bei gemeinschaftlichen Arbeiten in der Erntezeit, als Vermittler bei Streitigkeiten oder als Helfer in Notzeiten, wenn sie einen Teil der eigenen materiellen Ressourcen als Unterstützung an Arme und Bedürftige abgaben. Ihre Hingabe für die Belange der dörflichen Gemeinschaft, die in den Quellen zu jener Zeit hinreichend belegt ist,<sup>9</sup> qualifizierte diese Familien dazu, von einem eigens zu diesem Zweck eingesetzten Beamten, dem »Unparteiischen und Gerechten« (*zhongzheng*), einen Rang im Rahmen des Neun-Ränge-Systems verliehen zu bekommen. Dieser sogenannte »lokale Rang« (*xiangpin*) bildete seinerseits die Grundlage für den »Amtsrang« (*guanpin*), mit dem ein *shi* seine Laufbahn als Literatenbeamter beginnen durfte.<sup>10</sup> Durch die Rück-

<sup>7</sup> Zur ökonomischen Rolle der Region um Kuaiji siehe Tian Yuqing (1989), 78–89. Von Kuaiji als einem beliebten Wohnort für adlige Eremiten spricht das *Song shu* 93.2282.

<sup>8</sup> Die Begriffe *jiazu* (»erstrangiges Geschlecht«), *cimen* (»zweitrangiges Haus«) und *houmen* (»nachgeordnetes Haus«) finden sich bereits in zeitgenössischen Quellen des 5. Jahrhunderts. Ihre Identifizierung mit spezifischen Statusgruppen ist jedoch erst den Rekonstruktionen moderner, allen voran japanischer Sinologen zu verdanken, unter denen Miyakawa Hisayuki, Miyazaki Ichisada und Ochi Shigeaki besonders hervorzuheben sind. Eine neuere, bisherige Forschungsergebnisse zusammenfassende Darstellung der sozialen Schichtung im Süden gibt Ochi Shigeaki (1984), 233–46. Danach gehörten zu den *jiazu* jene Familien, deren Mitglieder Anspruch auf die lokalen Ränge 1–2 erheben konnten; Angehörige der *cimen* bekleideten die Ränge 3–5, während die Söhne der *houmen* die Ränge 6–9 bekamen.

<sup>9</sup> Siehe etwa die Berichte in den Biographien von Zu Ti (266–321), Chi Jian (269–339) und Su Jun (gest. 328) in *Jin shu* 62.1694, 67.1797 bzw. 100.2628.

<sup>10</sup> Der Rang des Amtes (*guanpin*), mit dem ein *shi* seine Laufbahn begann, lag vier Stufen unter seinem lokalen Rang (*xiangpin*), der darüber hinaus auch anzeigte, bis zu welchem Beamtenrang ein Kandidat bei erfolgreicher Amtsführung generell aufzusteigen hoffen konnte. Ein junger Adliger, der den lokalen Rang »Zwei« hatte, konnte daher als Beamter des sechsten Ranges

bindung des Amtes an das Ansehen, welches die Familie eines Amtsanwärters in der öffentlichen Meinung ihrer lokalen »Gemeinde« genoß, erfuhr der soziale Status einer Person folglich auch institutionelle Anerkennung, wodurch die gesellschaftliche Hierarchie rückwirkend gefestigt wurde.<sup>11</sup> Wie bedeutsam die soziale Stellung dieser lokalen Eliten war, läßt sich unter anderem daran ermessen, daß sie bei ihrer Übersiedlung in den Süden zuweilen mehrere tausend Familien im Gefolge hatten, die sich ihrem Schutz und ihrer Führung anvertrauten.<sup>12</sup>

Ungeachtet der Tendenz unter den Emigranten, in geschlossenen Gruppen auszuwandern, und den Versuchen der Regierungen im Süden, die Neuankömmlinge in eigens errichteten Einwandererkreisen und -kommanderien (*qiaoxian*, *qiaojun*) entsprechend ihrer geographischen Herkunft zu erfassen, lösten sich die im Norden etablierten Gemeinschaften und sozialen Hierarchien im Süden rasch auf. Erschwerend trat der Umstand hinzu, daß die meisten der neu gegründeten Einwandererkreise und -kommanderien anfangs keinerlei territoriale Realität besaßen, sondern lediglich auf dem Papier existierten.<sup>13</sup> »Die Verwaltung«, so berichtet der Literatenbeamte Ren Fang (460–508) über Danyang, die Kommanderie, in der sich einige der angesehensten Familien des Landes niedergelassen hatten, »folgte keiner einheitlichen Richtschnur, [denn die Bevölkerung] vereinigte die Sitten aller fünf Himmelsrichtungen.«<sup>14</sup>

Das Fehlen von funktionierenden zivilen Verwaltungseinheiten für die Zuwanderer hatte für die Mehrzahl der aus dem Norden stammenden *shi*-Familien gravierende Folgen. Der Mangel an Beamtenstellen führte dazu, daß zahlreiche ihrer männlichen Angehörigen ohne standesgemäße Anstellung blieben. Die Einwandererkreise und -kommanderien waren, außer um

---

seine Karriere beginnen und erwarten, am Ende derselben ein Amt des zweiten Ranges zu bekleiden. Miyazaki (1956), 105–120.

11 Zu Ursprung und Bedeutung des Begriffs der »Gemeinde« siehe Schmidt-Glintzer (1989); Tanigawa/Fogel (1985). Auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung bei der Auswahl von Beamten haben unter anderen Kawakatsu Yoshio (1981), 115–116 und Tang Changru (1957), 85–126 hingewiesen.

12 *Jin shu* 62.1694, 67.1797. Weitere Beispiele geben Crowell (1990), 176, Anm. 13, 14 und Yasuda (1991), 32, 40.

13 Siehe Nakamura (1983). Zu den wiederholten Versuchen der Regierung im Süden, den Zensus auf der Grundlage des aktuellen Wohnortes zu registrieren und den nur namentlich bestehenden Einwandererkreisen und -kommanderien territoriale Realität zu verleihen, indem man Land bestehender administrativer Einheiten abtrennte und neu zusammenfaßte, siehe Crowell (1990), 184.

14 Zitiert aus der »Lebensbeschreibung des Prinzen Wenxuan von Jingling aus der Qi-Dynastie« (*Qi Jingling Wenxuan wang xingzhuan*), verfaßt von Ren Fang (460–508). *Wen xuan* 60.5a. Vgl. von Zach (1958), Bd. 2, 1028.

die Immigranten steuerlich zu erfassen und den schmerzlich empfundenen Verlust der Heimat psychologisch aufzufangen, in der Hauptsache mit dem Ziel gegründet worden, den Söhnen der nördlichen Elite ein adäquates Betätigungsfeld zu bereiten, auf dem sie ihre Talente und Fähigkeiten beweisen und sich für höhere Aufgaben als Beamte empfehlen konnten. Das Versagen der Regierung, eine reguläre lokale Verwaltung aufzubauen, mochte von einigen Adelsfamilien stillschweigend begrüßt worden sein, bot ihnen die allgemeine Unübersichtlichkeit doch die Möglichkeit, unbehelligt von staatlicher Kontrolle eine aus Flüchtlingen und verarmten Bauern bestehende Klientel von Abhängigen aufzubauen, die ihnen als Arbeitskräfte auf ihren Landgütern oder als Soldaten in ihren privaten Schutztruppen dienten.<sup>15</sup> Die Mehrzahl der adligen Einwanderer erblickte in der durch die Auflösung der alten dörflichen Gemeinschaften verursachten Unsicherheit hingegen eine Bedrohung ihres politischen und gesellschaftlichen Führungsanspruchs auf lokaler Ebene. Damit verbunden war die Furcht, alle Hoffnungen auf eine Laufbahn in der Hauptstadt begraben und sich mit einer Existenz in provinzieller Bedeutungslosigkeit begnügen zu müssen. Das Fehlen einer zentralen, die Ordnung wiederherstellenden Instanz war mithin auch der Grund, weshalb zu Beginn des Jahres 399 ein Mann namens Wei Hua aus Jingzhao (nordwestlich des heutigen Xi'an, Shaanxi) gemeinsam mit einigen anderen prominenten Familien die südliche Region Xiangyang verließ und mit 10 000 Flüchtlingen aus dieser Gegend zu den Späteren Qin (Hou Qin; 384–417) überlief,<sup>16</sup> wo er dem dortigen Herrscher Yao Xing (366–416; reg. 394–416) folgenden Bericht über die Lage im Süden gab:

Obwohl der Herrscher der Jin die Kaiserwürde besitzt, hat er nicht die tatsächliche Oberherrschaft. Seine obersten Ratgeber führen die Regierung, worauf es zur Gewohnheit geworden ist, daß jeder von ihnen seine [private] Politik betreibt und die Autorität der Regierung dahinschwindet. Die Strafgesetze sind äußerst streng und die Sitten ausschweifend. Nach Huan Wen (312–373) und Xie An (320–385) habe ich noch kein rechtes Maß zwischen Laxheit und Strenge gesehen.<sup>17</sup>

Familien, die in ihrer alten Heimat zur lokalen Oberschicht gehört hatten, sahen sich plötzlich der Konkurrenz durch andere Flüchtlinge oder ursprünglich im Süden beheimatete Klane ausgesetzt, die ihnen ihren Rang streitig machten. Dieses Schicksal ereilte beispielsweise den ursprünglich aus der Kommanderie Henan (Regierungssitz nordöstlich des heutigen

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Tang Changru (1990).

<sup>16</sup> *Jin shu* 10.251, 117.2980. Vgl. Yasuda (1991), 32.

<sup>17</sup> *Jin shu* 117.2980.

Luoyang) stammenden Zong Yue (fl. Anfang 5. Jh.), dessen Familie sich nach Ausbruch der Yongjia-Unruhen in dem Kreis She – südwestlich des heutigen She xian, Provinz Henan – niedergelassen hatte. In einer der zahlreichen Zensusregistrierungen, die die Regierung mit dem Ziel durchführte, Klarheit über den Wohnsitz und den sozialen Status der Einwanderer als Basis für ihre Besteuerung zu gewinnen, wurde die Zong-Familie zu Beginn der Liu-Song-Dynastie (420) von einem »zweitrangigen Haus« (*cimen*) auf den Rang einer gewöhnlichen »Arbeitsdienstfamilie« (*yimen*) zurückgestuft. Damit waren ihre Mitglieder den diversen Dienstpflichten der einfachen Bauern unterworfen. Erst mehr als 20 Jahre später, im Jahre Yuanjia 24 (447/48), richtete die Familie ein erfolgreiches Gesuch an Kaiser Wen (reg. 424–453), um ihre Wiederaufnahme in den Stand eines »zweitrangigen Hauses« zu erbitten.<sup>18</sup>

Die Schwierigkeiten, sich im Süden einzuleben und eine neue Existenz aufzubauen, waren um so größer, je später eine Familie den Schritt in die Emigration wagte. Während die Pioniere unter den adligen Auswanderern, die gegen Ende der Westlichen Jin-Dynastie zeitgleich mit Sima Rui aufgebrochen waren, ausreichend Siedlungsland in der Nähe der Hauptstadt vorfanden und sich gute Chancen auf den Erhalt eines Hofamtes ausrechnen konnten, sahen der große Strom der Emigranten und erst recht die Nachzügler (*wan du*: »diejenigen, die den Yangzi spät überquerten«) sich in weiter von der Hauptstadt entfernte oder wirtschaftlich weniger ertragreiche Gebiete abgedrängt.<sup>19</sup> Hinzu trat eine ausgeprägte Überheblichkeit der bereits eingelebten Familien und des Hofes, die die Nachkommenden als »grobes Gesindel« (*huangcang*) diffamierten.<sup>20</sup>

Der Mangel an geeigneten Beamtenstellen für die Zuwanderer und die dadurch für zahlreiche Immigranten reale Drohung des Niedergangs ihrer Familien erhöhte den Erwartungsdruck, der auf dem *jüpin*-System als dem zentralen Zuweisungsmechanismus für die Verteilung der Ämter lastete, in solch starkem Maße, daß es zu einer Inflation der lokalen Ränge kam. Jeder beanspruchte zumindest den *jüpin*-Rang, den er schon im Norden bekommen hatte. Zahlreich waren darüber hinaus die Versuche, durch Be-

18 *Song shu* 83.2109. Vgl. Yasuda (1991), 33, Anm. 10, 42.

19 Zur geographischen Verteilung der verschiedenen Flüchtlingsgruppen siehe Chen Yinke (1987), 113–128.

20 Ein gewisser Du Tan beklagt sich bei Kaiser Wen der Liu-Song-Dynastie mit folgenden Worten: »Ich stamme aus einer ehemals vornehmen Familie aus der Mitte des Reiches [...]. Bloß weil [meine Familie] nicht frühzeitig den Yangzi nach Süden überquert hat, rechnet Ihr mich zum groben Gesindel (*huangcang*) und legt mir Steine in den Weg.« *Song shu* 65.1721. Weitere Beispiele in *Jin shu* 84.2200; *Song shu* 65.1721–22; *Nan shi* 29.767. Vgl. Zhou Yiliang (1985), 190–192.



stechung oder wissentlich falsche Angaben zu Herkunft oder Stand einen höheren Rang zugewiesen zu bekommen, um auf diese Weise die eigenen Chancen auf ein Amt zu erhöhen. Ganz zu schweigen von all denjenigen, die sich selbst für unternehmend und tüchtig genug hielten, erstmals auch einen Rang verliehen zu bekommen und damit in den Kreis der von Steuern und Arbeitsdiensten befreiten *shi* aufgenommen zu werden.<sup>21</sup> Insbesondere an der Spitze der Gesellschaftspyramide entlud sich der Druck der Erwartungen in einer inflationären Vergabe des zweiten Ranges (*erpin*).<sup>22</sup> Die Träger dieses Ranges bildeten die Gruppe der sogenannten »Rang-Zwei-Familien« (*mendi erpin*), die durch die Pflege von Gelehrsamkeit, Literatur und Kalligraphie eine »Aura kultureller Überlegenheit« (Rogers) kultivierten und sich als eine Art aristokratischer Oberschicht hermetisch gegenüber den übrigen *shi*-Familien und dem Rest der Gesellschaft abschlossen.<sup>23</sup> Dem Bestreben auf Seiten der »Rang-Zwei-Familien«, mittels einer sowohl kulturell als auch sozial konservativ-traditionalistischen Haltung ihre Vorrangstellung zu befestigen, kam in der Östlichen Jin-Zeit die prekäre Situation des Kaiserhauses entgegen. Denn es galt, trotz drastisch reduzierter Herrschaftssphäre und entgegen der bitteren Erfahrung, den Verlust des Nordens nicht haben abwenden zu können, den kaiserlichen Suprematsanspruch über die gesamte Ökumene (*tianxia*) dennoch aufrechtzuerhalten und zu legitimieren. Dabei kam den Jin-Herrschern zugute, daß sie sich als »chinesische Dynasten«, im Gegensatz zu den nichtchinesischen Herrschern im Norden präsentieren konnten. Der Anspruch der Kaiser in Jiankang, die legitimen Nachfolger der Westlichen Jin-Herrscher zu sein, erhöhte freilich den Wert all derer, die tatsächliche oder auch nur vorgegebene Kenntnisse des in Luoyang einst geltenden Hofzeremoniells besaßen. Das zeigt sich

21 Siehe *Nan Qi shu* 34.608, wo Qi Gaodi den katastrophalen Zustand der Bevölkerungsregister beklagt; ferner Shen Yues Kritik an der Zunahme von Registerfälschungen in *Nan shi* 59.1461–62. *Nan Qi shu* (52.907; vgl. *Nan shi* 72.1776) erwähnt den Fall des Einwanderers Wang Taibao, der, um als Nachkomme der vornehmen Langye Wang zu gelten, einen entsprechenden Eintrag in die offiziellen Familienregister (*pu*) erkaufte.

22 Es ist hingegen kein Fall bekannt, bei dem einer Person der erste Rang zugesprochen wurde. Donald Holzman (1957), 400 hat dies damit zu erklären versucht, daß Rang »Eins« den Angehörigen des Kaiserhauses vorbehalten gewesen sei, um auf diese Weise die exponierte Stellung der Herrscherfamilie zu markieren. Holzman untermauert seine Theorie mit dem Hinweis, daß der Terminus *yipin* (»Rang Eins«) im mittelalterlichen Japan für die engsten Verwandten des Kaisers reserviert gewesen sei. Einen weiteren, mir jedoch nicht zugänglichen Aufsatz zu diesem Problem hat Fang Beichen (1989) verfaßt.

23 Grafflin (1990), 159–160; Rogers (1968), 56. Zur Charakterisierung der südlichen Aristokratie als eine »Kulturaristokratie« siehe Holcombe (1989) und (1994), 85–134; Mao Han-kuang (1990), 88–95; Schmidt-Glintzer (1989).

sehr deutlich in den enormen Anstrengungen, die der Hof unternahm, um die in Luoyang bei Staatsritualen verwendete Musik zu rekonstruieren. So nutzte man den Sieg in der Schlacht beim Fei-Fluß beispielsweise auch dazu, einige der bei der Übersiedlung in den Süden verlorengegangenen Musikinstrumente und ausgebildete Musiker vom Feind zu erbeuten und an den Hof in Jiankang zu bringen.<sup>24</sup>

Die Kehrseite dieser auf die höfische Gesellschaft als die allein Kontinuität und Identität stiftenden Instanz fixierten Politik war jedoch, daß die große Mehrheit der *shi*-Familien, die nicht den Sprung in den privilegierten Kreis der »Rang-Zwei-Familien« geschafft hatte, praktisch von allen prestigeträchtigen Posten in der Hauptstadt oder den Provinzen (*zhou*) ausgeschlossen war. Von den »Rang-Zwei-Familien« als »gewöhnliche Familien« (*hanmen*) verachtet, bildete diese Mehrheit ein dem Hof und der Zentralregierung gleichermaßen entfremdetes Lager von Unzufriedenen.<sup>25</sup> Aus den Reihen der *hanmen* kamen daher auch diejenigen, die sich am Ende der Qi-Dynastie dem aufstrebenden Xiao Yan anschlossen und dadurch das Ende der Qi-Dynastie endgültig besiegelten.

Dagegen machte es die Entwertung der *jūpin*-Ränge den Herrschern einerseits unmöglich, auf der Basis des lokalen Ranges talentierte Beamte auszuwählen, da die Zumessung eines solchen Ranges sich nunmehr ausschließlich an familiären Gesichtspunkten, nicht hingegen an den Fähigkeiten einer Person und ihrem Ansehen in der lokalen öffentlichen Meinung orientierte. Andererseits war es den Monarchen versagt, eine Person trotz ihres niedrigen lokalen Ranges mit einem hohen zivilen Amt zu betrauen, da dies den Widerstand der »Rang-Zwei-Elite« herausforderte, auf deren Anerkennung die Kaiser jedoch keinesfalls verzichten konnten.<sup>26</sup> Das Neun-Ränge-System war somit zu einer Art »Wohlfahrtseinrichtung« für die prominenten Familien der eingewanderten Aristokratie degeneriert und hatte seine Funktion als Instrument zur Rekrutierung qualifizierten Beamtennachwuchses verloren.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Rogers (1968), 61–62. Vgl. auch Grafflins erhellende Charakterisierung der frühen Süddynastien als »fragment society« und der sich daraus ergebenden Folgen für die Herausbildung einer vornehmlich konservativen, traditionalistischen und sozial immobilen Elite. Grafflin (1990), 156–159.

<sup>25</sup> Siehe die Kritik an diesem Zustand von Shen Yue und Pei Ziye, zitiert in Johnson (1977), 22–23. Charles Holcombe hat das Neun-Ränge-System in diesem Zusammenhang als »wedge between court and countryside« bezeichnet. Holcombe (1994), 79.

<sup>26</sup> Yan Zhitui erwähnt in seinem *Yanshi jiaxun*, daß sich die vornehmen Familien der Liang-Zeit über Liang Wudis (reg. 502–549) Vorliebe für fähige Leute aus niederem Stand beklagten. *Yanshi jiaxun* 4.317–18; Teng Ssu-yü (1968), 115–116.

<sup>27</sup> Der Ausdruck »Wohlfahrtseinrichtung« (»welfare system«) stammt von Dennis Grafflin (1990), 160.

## 2. Konflikte zwischen Einheimischen und Einwanderern

Die Entschlossenheit der eingewanderten Familien, ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Status im Norden mit allen Mitteln auch im Süden zu bewahren und das *jiupin*-System in diesem Sinne zu instrumentalisieren, hatte gravierende Auswirkungen auf das Verhältnis von Immigranten und Einheimischen. Insbesondere die rings um den See Taihu und in der Umgebung des heutigen Shaoxing lebenden führenden Adelsfamilien aus der Region Jiangdong, dem »[Gebiet] östlich des Yangzi«,<sup>28</sup> erfuhren das oftmals bis zur Arroganz selbstsichere Auftreten der nördlichen Adligen als demütigend und als Mißachtung ihres eigenen hohen Ansehens.<sup>29</sup> Im Gegensatz zu der gefestigten gesellschaftlichen Stellung, die diese Familien in ihrer Heimat genossen, gestaltete sich ihr politisches Schicksal nach Ankunft der nördlichen Adligen als äußerst wechselvoll. Bereits früher, nach dem Untergang des alten Staates Wu aus der Zeit der Drei Reiche und der zweiten Reichseinigung durch die Westliche Jin-Dynastie, galten die Familien aus Wu den Bewohnern der Mittleren Ebene und der Hauptstadt Luoyang in politischer wie kultureller Hinsicht als provinziell.<sup>30</sup> Im Gegenzug verachteten die Einheimischen des Südens die zu Beginn des 4. Jahrhunderts im Süden eintreffenden Adligen aus dem Norden als »grobes Gesindel« (*cang*), ein Ausdruck, der ironischerweise dem ähnelt, mit dem die frühen Einwanderer die Nachzügler abqualifizierten.<sup>31</sup> In der Verdammung der nördlichen Elite durch die Familien des Südens schwang indes immer der Vorwurf mit, daß jene es gewesen seien, die durch ihre moralische Dekadenz die Han-Dynastie und ihre Kultur zugrunde gerichtet und der verderblichen »Lehre vom Dunklen« (*xuanxue*) sowie dem »Reinen Gespräch« (*qingtan*) den Weg ge-

<sup>28</sup> Die Region Jiangdong umfaßt die südlich des Yangzi gelegenen Teile der heutigen Provinzen Jiangsu und Anhui sowie die gesamte Provinz Zhejiang. Ihren Namen, der bis in die Qin-Zeit (221–206 v. Chr.) zurückreicht, verdankt die Region dem Lauf des Yangzi, der auf dem Stück zwischen den Städten Wuhu und Nanjing von Süden nach Norden fließt. Von Norden aus betrachtet liegt das Gebiet um den Taihu links des Yangzi, weshalb es auch als Jiangzuo (»[Gebiet] links des Yangzi«) bezeichnet wird. Fang Beichen (1991), 1.

<sup>29</sup> Zu den führenden Familien aus Jiangdong gehörten neben den Familien aus der Umgebung des Taihu ferner die Familie Zhu aus Qiantang in der Kommanderie Wu sowie die Familien Ge, Tao und Ji. Letzgenannte hatten ihren Stammsitz nicht in unmittelbarer Umgebung des Taihu, sondern weiter nordöstlich in der Hauptstadtprovinz Danyang. Fang Beichen (1991), 14–15. Zur Geschichte des stets gespannten Verhältnisses der ursprünglich im Süden beheimateten Familien zu denen des Nordens, insbesondere den Bewohnern von Luoyang, siehe Fang Beichen (1991), 67–98 und He Qimin (1978), 39–78.

<sup>30</sup> He Qimin (1978), 58.

<sup>31</sup> *Jin shu* 58.1574. Zu dem Schriftzeichen *cang* und seinen möglichen Wortverbindungen siehe Yu Jiaxi (1977), Bd. 1, 227–34.

ebnet hätten.<sup>32</sup> Zu ersten direkten Konfrontationen zwischen beiden Gruppen kam es, als gegen Ende der Westlichen Jin-Zeit die ersten Einwanderer aus dem Norden in den Süden übersiedelten.<sup>33</sup> Das *Jin shu* berichtet über den kühlen Empfang, den man den Ankömmlingen in der Kommanderie Wu bereitete: »Als Yuandi (reg. 317–322) seine Garnison nach Jiankang verlegt hatte, waren die Leute aus Wu unfügsam. Auch nach über einem Monat hatte sich noch kein Adliger oder Gemeiner sehen lassen.«<sup>34</sup> Sima Rui, der Gründer der Östlichen Jin-Dynastie, erkannte alsbald, daß die Etablierung des Hofes im Süden auf große Hindernisse stoßen würde, wenn es ihm nicht gelänge, sich der Unterstützung der lokalen Eliten zu versichern. Insbesondere sein oberster Ratgeber Wang Dao (276–339) förderte daher eine Politik der Aussöhnung, deren Ziel es war, die Loyalität der südlichen Familien zu gewinnen, indem man sie bei der Ämtervergabe stärker als bislang berücksichtigte.<sup>35</sup> Diese Aussöhnungspolitik büßte ihre Wirkung jedoch in dem Maße ein, je stärker der Strom der adligen Einwanderer aus dem Norden answoll und diese ihre Führungsrolle auch im Süden durchzusetzen vermochten. Die Quellen lassen keinen Zweifel daran, daß die massenhafte Ansiedlung nördlicher Aristokraten in und um die neue Hauptstadt Jiankang die südlichen Familien um ihren mühsam errungenen politischen Einfluß brachte. So berichtet beispielsweise das *Jin shu* über die Situation der Jahre 318–320: »Zu jener Zeit flüchteten die vornehmen Familien (*shi*) der mittleren Staaten, die ihre Ämter verloren hatten, vor dem Chaos [im Norden] und kamen in den Süden. Sie besetzten zumeist die angesehenen Posten und kommandierten die Bewohner von Wu herum, worauf diese sehr zornig wurden.«<sup>36</sup> Die Familien des Südens beantworteten die als Schmach empfundene Behandlung, indem sie sich wie die Shen aus Wuxing oder die Zhou aus Yixing aktiv an dem von 322 bis 324 dauernden Aufstand des Wang Dun (266–324) beteiligten oder wie die meisten anderen der Bedrohung des Herrscherhauses durch den Rebellen tatenlos zusahen.<sup>37</sup> Durch

<sup>32</sup> He Qimin (1978), 55, 58. Zur ablehnenden Haltung der Jiangdong-Familien gegenüber den neuen geistigen Strömungen, die mit den ersten Einwanderern aus dem Norden in den Süden gelangten, siehe ebenso Fang Beichen (1991), 182.

<sup>33</sup> He Qimin (1978), 64.

<sup>34</sup> *Jin shu* 65.1745.

<sup>35</sup> Zu den Nutznießern dieser Politik gehörten beispielsweise Gu Rong, Gu He (288–351), He Xun (260–319), Ji Zhan (253–324), Zhou Qi (256–313), Kong Yu (268–342) oder Ding Tan. *Jin shu* 65.1746. Vgl. Zhou Yiliang (1963a), 102.

<sup>36</sup> *Jin shu* 58.1574.

<sup>37</sup> Wang Dun (266–324) war ein Angehöriger des mächtigen Wang-Klans aus Langye, der dem Gründer der Östlichen Jin-Dynastie Sima Rui auf verschiedenen militärisch bedeutungsvollen

die Teilnahmslosigkeit der südlichen Familien gewarnt, leiteten die Jin-Kaiser abermals eine Politik der Integration der südlichen Familien in den Regierungsapparat ein, mit dem Ziel, die scharfen Gegensätze zwischen Einwanderern und Einheimischen zu mildern. Seit der Regierungszeit des Jin-Kaisers Cheng (reg. 324–342) erhielten Angehörige der Jiangdong-Familien vermehrt wichtige Ämter in der Zentralregierung.<sup>38</sup> Dennoch blieben sie im Vergleich zu den Klanen des Nordens politisch und sozial auch weiterhin unterprivilegiert.

Mit Gründung der Liu-Song-Dynastie im Jahre 420 schien sich ihr Schicksal jedoch positiv zu wenden. Den Zuwachs an Einfluß und Prestige, den die Jiangdong-Familien unter den Liu-Song-Herrschern erlebten, verdankten sie der Tatsache, daß einige ihrer prominentesten Vertreter maßgeblich an der Gründung dieser Dynastie beteiligt waren und in Anerkennung ihrer Verdienste mit militärischen Aufgaben betraut wurden. Es waren vorwiegend Söhne der Familien Zhang aus der Kommanderie Wu (Wu jun), Kong aus Kuaiji und Shen aus Wuxing, die ihre Erfahrungen als Generäle in den Dienst des Dynastiegründers Liu Yu (363–422; reg. 420–422) stellten. Die daraus resultierende Wertschätzung durch den Herrscher festigte ihren Ruf als tüchtige und loyale Militärfamilien (*junjia*). In der Regierungszeit des Song-Kaisers Wen war es Shen Yanzhi (397–449), ein Verwandter des zu Beginn der Liang-Dynastie höchst einflußreichen Shen Yue (441–513), der zum engsten Vertrauten des Kaisers avancierte,<sup>39</sup> während ein weiteres Familienmitglied, Shen Qingzhi (386–465), maßgeblichen Anteil an der Thronbesteigung Xiao Wudis (reg. 454–464) hatte und als erster Angehöriger einer südlichen Familie zu einem der Drei Herzöge (*san gong*) ernannt wurde.<sup>40</sup>

---

Posten gedient hatte, bevor er sich aus Protest gegen die Beschneidung der Macht seiner Familie im Jahre 322 erhob und kurz darauf in Jiankang einmarschierte. Im Jahre 323 hatte er beinahe den gesamten Süden unter seine Kontrolle gebracht. Der Rebell starb 324 bei seinem zweiten Ansturm auf die Hauptstadt an einer Krankheit. Ein anderes Beispiel für die wachsenden Spannungen zwischen Eingesessenen und Neuankömmlingen ist der Fall des Zhou Qi (256–313), der trotz seiner loyalen Haltung zum Kaiserhof niemals dessen volles Vertrauen hatte erringen können und sich schließlich aus Enttäuschung darüber zur Rebellion entschloß. Noch auf dem Sterbebett nahm er seinem Sohn das Versprechen ab, ihn zu rächen: »Die mich getötet haben, sind jene Schurken [aus dem Norden]. Wenn du es ihnen heimzahlen kannst, dann bist du mein [wahrer] Sohn.« *Jin shu* 58.1574.

<sup>38</sup> Zu den Nutznießern dieser abermaligen Ausgleichspolitik gehörten Gu Zhong, Gu He, Lu Na, Kong Anguo und Kong Jing. Fang Beichen (1991), 77–78.

<sup>39</sup> *Song shu* 63.1684–86.

<sup>40</sup> Am 3. Sept. des Jahres 459 wird Shen Qingzhi in das Amt des Ministers für öffentliche Arbeiten (*sikong*) befördert, dessen Annahme er jedoch verweigert. *Song shu* 6.124, 77.2003. Zu Shen Qingzhi als Oberbefehlshaber der Armee (*taivai*) siehe *Nan shi* 29.769. Im Zuge der Thronfol-

Der kometenhafte Aufstieg der Shen-Familie zeigt sich insbesondere darin, daß die äußerst mächtige und standesbewußte Wang-Familie aus Langye sich bereit fand, Heiratsverbindungen mit ihnen einzugehen.<sup>41</sup> Ungeachtet des Prestiges, das eine solche Verbindung mit sich brachte, und obwohl einzelne ihrer Mitglieder in höchste Hofämter vorrücken konnten, bewahrten die Shen, ebenso wie die Familien Zhang und Kong, den Charakter und Status von Militärfamilien, den sie sich zu Ende der Jin-Dynastie und in der frühen Liu-Song-Zeit erworben hatten. Die für die nördlichen Adelshäuser jener Zeit charakteristische *ausschließliche* Wertschätzung von Bildung und Kultiviertheit teilten diese auch den militärisch-praktischen Tugenden verpflichteten Jiangdong-Familien in der Regel nicht. So mußte zum Beispiel der bereits erwähnte Shen Qingzhi, als er anlässlich eines Banketts vom Kaiser gedrängt wurde, aus dem Stegreif ein Gedicht zu verfassen, zugeben, weder lesen noch schreiben zu können. Er bat daraufhin um die Erlaubnis, einem weiteren Anwesenden namens Yan Shibo sein Gedicht diktieren zu dürfen.<sup>42</sup> Ihre enge Bindung an das Herrscherhaus der Song bescherte einigen der prominenten südlichen Familien einen bisher nicht gekannten Einfluß bei Hofe. Die Kehrseite ihres Erfolges zeigte sich jedoch bereits wenige Jahre später, als sie nach dem Tod des Kaisers Ming (Mingdi, reg. 465–472) unweigerlich in die ausbrechenden Thronfolgekämpfe involviert wurden, in deren Verlauf der Kommandeur der kaiserlichen Garde Xiao Daocheng (427–482) zunehmend seine eigenen Ambitionen auf den Thron offenbarte. Wieder war es ein Angehöriger der Shen-Familie, Shen Youzhi, der als einer von fünf Regenten nach Mingdis Tod wesentlichen Einfluß auf das Schicksal der Dynastie nahm. Nachdem Xiao Daocheng den »Später abgesetzten Kaiser« (Hou Feidi; reg. 472–477) getötet und den elfjährigen Shundi (reg. 477–479) als neuen Kaiser inthronisiert hatte, versuchte er zunächst, Shen Youzhi auf seine Seite zu ziehen. Vor die Alternative gestellt, Xiao Daocheng zu unterstützen oder sich der Rettung der Liu-Song zu verschreiben, wählte Shen letzteres:

[Nachdem] der Später abgesetzte Kaiser (Hou Feidi; reg. 472–77) gestorben war, war Xiao Daocheng die Säule der Regierung. Er schickte Shen Yuanyan, damit dieser seinen Vater [Shen] Youzhi zum General der Kavallerie (*cheji jiangjun*) befördere. [Shen] Youzhi [aber] sagte: »Ich würde lieber wie Wang Ling sterben als

---

gekämpfte nach dem Mord von Liu Shao an seinem Vater spielen neben den Shen auch die Gu aus Wu eine gewisse militärische Rolle. Fang Beichen (1991), 85.

<sup>41</sup> Shen Qingzhis Sohn, Shen Wenji, war mit einer Frau aus dem Wang-Klan verheiratet. *Nan Qi shu* 44.775.

<sup>42</sup> *Song shu* 77.2003.

wie Jia Chong leben!«<sup>43</sup> Obendrein schenkte die Kaiserin [Shen] Youzhi zehn Fackeln; als er sie entzweibrach, fand er einen handgeschriebenen Befehl, der lautete: »Sämtliche Angelegenheiten des Reiches sind Euch übertragen.« Daraufhin mobilisierte [Shen Youzhi] am folgenden Tag Truppen.<sup>44</sup>

Fragt man nach den Gründen für die Ablehnung der neuen Herrschaft durch die führenden Familien des Südens, so dürften diese einmal in ihrer Verbundenheit mit dem Herrscherhaus der Song-Dynastie zu suchen sein. Hinzu kam aber auch das deutlich niedrigere Ansehen, welches die Xiao-Familie seit jeher im Süden besaß. Das ist auf den ersten Blick überraschend, denn die Quellen nennen einhellig die südliche Kommanderie Süd-Lanling (Nan Lanling) als Herkunftsort dieser Familie. Im Kreis der alteingesessenen Familien des Südens nahm der Xiao-Klan indes eine gewisse Sonderrolle ein, die durch ihre relativ späte Überquerung des Yangzi bedingt war. Im Gegensatz zu den übrigen Jiangdong-Familien hatten sich die Xiao erst zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Jiangdong angesiedelt, nachdem einer ihrer Vorfahren, Xiao Zheng, vor den instabilen Verhältnissen im Norden geflohen und in das Gebiet östlich von Jianshang gezogen war.<sup>45</sup> In den Augen der eingesessenen Familien besaßen die Xiao daher das Stigma von Flüchtlingen. Geographisch fand die soziale Trennung ihren Niederschlag darin, daß sich die Xiao-Familie nicht in den gut erschlossenen und fruchtbaren Kommanderien Wu, Wuxing oder Kuaiji niederließ, sondern sich in der weiter nördlich gelegenen, noch äußerst wilden, aber strategisch wichtigen Gegend zwischen Jingkou und Jinling einrichtete.<sup>46</sup>

Der aktive Widerstand, den Shen Youzhi als führender Vertreter der Jiangdong-Familien bis zu seinem Selbstmord im Jahre 478 gegen Xiao Daocheng leistete, hatte weitreichende Folgen für die gesamte Region, denn er schürte das Mißtrauen der neuen Herrscher und des nördlichen Adels gegenüber den südlichen Familien, selbst wenn die wenigsten unter ihnen so entschieden Partei ergriffen hatten wie Shen Youzhi. Eine Anekdote, die die

<sup>43</sup> Wang Ling (gest. 181 v. Chr.) hatte dagegen opponiert, daß die Kaiserin Lü (241–180 v. Chr.) ihre Verwandten zu »Königen« (*wang*) ernennen wollte. Er wurde daraufhin seines Amtes als Kanzler zur Rechten (*you chengxiang*) enthoben und starb aus Gram. *Han shu* 40.2046–47. Jia Chong (217–282) hatte der Cao-Wei-Dynastie in höchsten Ämtern gedient, bevor er sich am Komplott der Familie Sima, das zur Gründung der Jin-Dynastie führte, beteiligte und als Günstling der neuen Herrscher zu hohen Ehren kam. *Jin shu* 40.1165–1175.

<sup>44</sup> *Jianshang shilu* 14.373. Siehe auch die von diesem Bericht abweichenden Schilderungen in *Song shu* 74.1933 und *Nan shi* 37.967.

<sup>45</sup> *Nan Qi shu* 1.1; *Liang shu* 1.1; *Nan shi* 4.97.

<sup>46</sup> Zur strategischen Bedeutung Jingkous und Jinlings siehe Tian Yuqing (1989), 89–104; Chen Yinke (1987), 119–121.

gegenseitigen Reibungen und typischen Vorurteile zwischen der nördlichen Einwandererelite und dem einheimischen Adel in all ihrer Schärfe deutlich werden läßt, ist in der »Geschichte der Südlichen Qi-Dynastie« (*Nan Qi shu*) überliefert:

[Shen] Wenji war eine stolze Erscheinung mit vortrefflichen Umgangsformen. Der Erziehungsminister (*situ*) Chu Yuan (435–482), der zu jener Zeit eine hochgestellte und geachtete Persönlichkeit war, setzte ihn seines familiären Ranges wegen stark zurück, [doch] Wenji beugte sich ihm nicht. Als Shizu (Qi Wudi, reg. 482–93) [noch als Kronprinz] im Östlichen Palast wohnte, versammelte er die Hofbeamten [einmal] zu einem Bankett im Xuanpu-[Garten].<sup>47</sup> [Shen] Wenji erhob mehrfach seinen Weinbecher, um Chu Yuan [zum Trinken] aufzufordern, worauf dieser sehr erzürnt zu Shizu sprach: »Shen Wenji beurteilt [Chu] Yuans Verwaltung in seiner Kommanderie, denn er hat ihm mehrmals Wein nachgeschenkt.«<sup>48</sup> [Shen] Wenji entgegnete: »Selbst Maulbeerbaum und *zi*-Baum muß man ehren, [...]«<sup>49</sup> Wie könnte ich nach Art des klugen Herrn Gouverneurs (Chu Yuan) aus meinem Land fliehen, meinen Grund und Boden aufgeben und meine Heimat (Fenyu) verleugnen?<sup>50</sup> Daraufhin kam die Rede auf die [militärischen] Bewegungen der Nordbarbaren. [Chu] Yuan sprach: »Für die Militärstrategie sind gegenwärtig Chen Xianda und Shen Wenji zuständig, sie sind geeignet, die Grenzangelegenheiten übertragen zu bekommen.« [Shen] Wenji, der es vermied, sich als [Mitglied] einer Militärfamilie zu bezeichnen, geriet deswegen in Zorn und sagte zu Shizu: »Chu Yuan behauptet von sich selbst, er sei ein loyaler Untertan, [aber] er kannte nicht den Tag seines eigenen Todes. Wie konnte er da Song

47 Der Xuanpu-[Garten] befand sich auf dem Areal des Kaiserpalastes in Jiankang und war der Ort, an dem sich der Hof unter anderem versammelte, um Vorlesungen über buddhistische Sūtras zu hören. *Xuanpuyuan jiangsong*, in: *Qian Liang wen* 12.3020b.

48 Hier spielt Chu Yuan wohl auf die Sitte an, den Verlierer eines Spiels dadurch zu bestrafen, daß man ihn Wein trinken läßt. Die mehrfache Aufforderung zum Trinken durch Shen Wenji interpretiert Chu Yuan daher als Kritik an seiner Amtsführung. Chu Yuan war in der Regierungszeit Song Mingdis (reg. 465–472) Gouverneur (*taishou*) von Wuxing, der Heimatkommanderie Shen Wenjis gewesen. *Nan Qi shu* 23.426.

49 Shen Wenji zitiert hier das *Shi jing*, wo es heißt: »Selbst Maulbeerbaum und *zi*-Baum muß man ehren. [Aber] zu niemandem sieht man auf wie zu seinem Vater, von niemandem hängt man ab wie von seiner Mutter.« Maulbeerbäume und *zi*-Bäume wurden oft neben Wohnhäusern angepflanzt, weshalb sie in der späteren Literatur als Sinnbilder für die lebenslange Verbundenheit zur eigenen Familie und zum Heimatdorf verwendet werden. Loc. class. *Mao Shi zhengyi* (Nr. 197, *Xiaopan*) 12:3.452c; Legge (1960), IV, 337.

50 Fenyu (»Weiße Ulme«) ist der Name eines der Erdgottheit geweihten Altars fünfzehn *li* nordöstlich von Feng, dem Geburtsort des Gründers der Han-Dynastie, Han Gaozu (reg. 206–195 v. Chr.). Hier hatte Han Gaozu ein Opfer dargebracht, bevor er seine Heimat verließ, um das Reich zu erobern. Nach einer anderen Interpretation ist Fenyu ein Ortsname. Hier soll sich der lokale Erdgottaltar von Feng befunden haben. Siehe *Shi ji* 28.1378 (Anm. 1); *Han shu* 25A.1210 (Anm. 2). In späterer Zeit wurde der Altar/Ort zum Synonym für »Heimat«. Shen Wenji spielt in seiner Rede auf die Tatsache an, daß Chu Yuan ein Flüchtling aus dem Norden ist.



Mingdi (reg. 465–472) nur in die Augen sehen?<sup>51</sup> Shizu entgegnete lachend: »Kommandant Shen, Ihr seid betrunken.«<sup>52</sup>

Dieser kurze Dialog offenbart gewissermaßen idealtypisch die Ressentiments, die Einwanderer und Einheimische gegeneinander hegten. Die Adligen des Südens standen in dem Ruf, von bodenständiger Solidität und daher tüchtige Militärs zu sein, allerdings jener Noblesse ermangelnd, durch die sich der Adel des Nordens nach eigener Einschätzung auszeichnete. Umgekehrt galten Adlige vom Schlage Chu Yuans den Familien des Südens als illoyale Parasiten, die sich zum Zweck ihres eigenen Machterhalts auf den längst vergangenen Ruhm ihrer Familien stützten, indes unfähig waren, einen Staat zu regieren und ihn vor der Invasion durch die Nordvölker zu verteidigen.

Trotz der großen militärischen Erfolge, welche die Shen als Generäle feierten und denen sie ihre Stellung bei Hofe verdankten, empfindet es Shen Wenji offensichtlich als Beleidigung, als Abkömmling einer Militärfamilie bezeichnet zu werden. Das ist ein Indiz für den allmählichen Wandel im Selbstverständnis dieser Familie. Mao Hanguang hat darauf hingewiesen, daß die einheimische adlige Gesellschaft des Südens, insbesondere die der Region Jiangdong, keineswegs homogen gewesen sei. Außer den Militärfamilien, so Mao, habe es eine ganze Reihe von Familien gegeben, die auf eine lange Tradition der Gelehrsamkeit und literarischer Betätigung zurückblicken konnten. Divergenzen zwischen ihnen und den nördlichen Klanen seien daher eher durch den spezifisch regionalen Standpunkt des südlichen Adels als durch Unterschiede in der Lebensführung bedingt gewesen.<sup>53</sup> Auch die Shen-Familie verließ sich mit der Zeit nicht mehr einzig und allein auf ihre soldatischen Fähigkeiten. Es war Shen Yanzhi, der bewußt mit der militärischen Tradition seiner Vorfahren brach und sich fortan literarischen Interessen widmete, wodurch er die »Literarisierung« seines Familienzweiges einleitete.<sup>54</sup>

Namentlich die Familien mit einer längeren Bildungstradition betrachteten es in zunehmendem Maße als nicht hinnehmbar, in ihren auf hohe zivile Ämter gerichteten Erwartungen enttäuscht zu werden und sich mit weniger

<sup>51</sup> Shen Wenji spielt hiermit auf die Tatsache an, daß Chu Yuan, der das besondere Vertrauen Song Mingdis genossen hatte, seinem Herrscher nicht in den Tod gefolgt war, sondern sich ungeachtet früherer Loyalitätsbände einer neuen Dynastie zur Verfügung gestellt hatte.

<sup>52</sup> *Nan Qi shu* 44.776.

<sup>53</sup> Mao Han-kuang (1990), 88–95.

<sup>54</sup> *Song shu* 63.1685. Mao Han-kuang (1990), 93.

angesehenen militärischen Posten zufriedengeben zu müssen, wie das folgende Beispiel aus dem *Nan Qi shu* belegt:

Als Shizu den Thron bestieg, wurde [Qiu Lingju auf den Posten] eines Ständigen Begleiters mit Umfassenden Aufgaben (*tongzhi changshi*) versetzt. Kurz darauf wurde er gleichzeitig Direktor der Östlichen Bibliothek (Dongguan *jū*). [Qiu] Lingju sagte: »Seit vielen Jahren bin ich Beamter und möchte nicht mehr oft versetzt werden. Ließe man mich für den Rest meines Lebens Direktor [der Östlichen Bibliothek] sein, ich hätte nichts dagegen.«

Qiu Lingjus Wunsch blieb jedoch unerfüllt, denn

Im Jahre Yongming 2 (484/85) bekam er das Amt eines Generals der Kaiserlichen Garde (*xiaoji jiangjun*) übertragen. [Qiu] Lingju hatte eine Abneigung gegen militärische Posten und äußerte gegenüber anderen: »Ich sollte nach Osten zurückkehren und Gu Rongs Grabhügel ausheben. Das Gebiet Jiangnan umfaßt mehrere tausend Meilen (*li*) im Quadrat, und die begabtesten Söhne des Adels stammen alle von hier. Gu Rong hat leichten Herzens diese rücksichtslosen Einwanderer (*cangdu*) [an den Hof] geholt und der Karriere von Leuten wie mir geschadet. Selbst sein Tod kann seine Schuld nicht tilgen.«<sup>55</sup>

Die aus den Worten Qiu Lingjus sprechende Enttäuschung über den Verlust des Amtes – dieses wurde ein Jahr später ganz abgeschafft, weshalb man ihn höchstwahrscheinlich vorzeitig entließ<sup>56</sup> – und sein daraus resultierender Zorn wurden durch die Tatsache verstärkt, daß die gut dotierten und angesehenen Direktoren- und Vizedirektorenposten in der zentralen Bürokratie fest in den Händen der Immigranten waren, die nach Kräften versuchten, ihre dominante Stellung zu verteidigen.<sup>57</sup> Eine eminent einflußreiche Rolle bei Berufsentscheidungen spielte in der Südlichen Qi-Dynastie der Minister Wang Jian (452–489), von dem in verschiedenen Zusammenhängen berichtet wird, er habe einzelne Angehörige der südlichen Aristokratie zwar außerordentlich geschätzt, sie aber nichtsdestotrotz bei der Verteilung von Ämtern benachteiligt.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Nan Qi shu* 52.890. Siehe auch die Anmerkungen Zhou Yiliangs zur Biographie Qiu Lingjus in Zhou (1963a), 94–116. Gu Rong hat keine Biographie in einer offiziellen Dynastiegeschichte. Er gehörte jedoch zu denen, die, obwohl sie aus dem Süden stammten, über einen gewissen Einfluß bei Hofe verfügten.

<sup>56</sup> Zhou Yiliang (1963a), 95.

<sup>57</sup> Diese Ansicht, die bereits der Qing-zeitliche Historiker Zhao Yi (1727–1814) vertrat, ist in diesem Jahrhundert durch Untersuchungen von Zhou Yiliang bestätigt worden. *Nianershi zhaji*, 106; Zhou Yiliang (1963), 54–75.

<sup>58</sup> Zu Leben und Wirken Wang Jians siehe Kano (1987). Die These, die einheimischen Familien aus Jiangdong seien in der Qi-Zeit Opfer starker Benachteiligung gewesen, wird neben anderen

Der Vizedirektor [der Staatskanzlei] (*puye*) Wang Jian sagte zu anderen: »Sucht man unter den Adligen des Nordens einen vom Schläge Zhang Xus (ca. 433–ca. 490), so wird man nach der Überquerung des Yangzi keinen finden [...]« [...] [Qi Gaodi] wollte [Zhang] Xu als Vizedirektor zur Rechten (*you puye*) anstellen und befragte darüber Wang Jian. Dieser meinte: »Die Adligen aus dem Süden bekleiden seit jeher selten dieses Amt.« Der [ebenfalls] anwesende Chu Yuan sprach zum Höchsten: »[Wang] Jian ist jung, deshalb erinnert er sich vielleicht nicht genau. [Seit Etablierung des Hofes] in Jiankang verwendete man Lu Wan und Gu He, die beide aus dem Süden stammten.« [Wang] Jian entgegnete: »Die Jin waren schwache Herrscher, weshalb man sie nicht zum Maßstab nehmen darf.« Der Höchste ließ [die Angelegenheit] daraufhin ruhen.<sup>59</sup>

Diese und andere Textstellen zeigen, daß es nicht allein die Kaiser waren, die aus eigenem Entschluß den Aufstieg von Personen aus dem Süden in hohe zivile Ämter verhinderten. Vielmehr mußten auch sie sich bis zu einem gewissen Grad den Interventionen des nördlichen Adels beugen, der um seine Monopolstellung fürchtete. Für die Adligen des Südens blieb als Ausweg nur die Akzeptierung untergeordneter Posten oder die ungeliebte militärische Karriere, die zusätzlich noch dadurch an Reiz verloren haben dürfte, daß die Regierungszeit der ersten beiden Qi-Kaiser Gao und Wu außen- wie innenpolitisch relativ friedlich war, so daß die Laufbahn als Soldat zu jener Zeit keine Aussicht auf außergewöhnliche Meriten eröffnete. Eine einseitige Fixierung auf den politischen Bereich verdeckt hingegen die äußerst verwickelte, sich klaren Einteilungsschemata entziehende Komplexität der Beziehungen zwischen adligen Einwanderern und südlicher Elite. Denn das Verhältnis zwischen diesen beiden Gruppen war keineswegs ausschließlich von Antagonismen geprägt, wie es nach der bisherigen Darstellung erscheinen mag. Vielmehr hatten sich namentlich in kultureller Hinsicht bereits früh, in der Östlichen Jin-Zeit, gemeinsame Interessen abgezeichnet, die in zahlreichen Fällen zu großer gegenseitiger Wertschätzung führten. Ein Beispiel ist das oben angeführte Zitat, in dem Wang Jian dem aus dem Süden stammenden Zhang Xu höchste Verehrung entgegenbringt und dies bei anderer Gelegenheit wiederholt: »[Zhang] Xu ehrt mich aufgrund

---

von Fang Beichen (1991), 82–90 und Yoshikawa Tadao (1984), 210 vertreten. Sie wird *via negationis* von Zhou Yiliang bestätigt, der dazu die Karriere des Kong Xiuyuan (469–532) als Beleg anführt. Kong sei in der Östlichen Jin und den Süddynastien das einzige Mitglied einer prominenten Familie des Südens gewesen, der es zum Provinzgouverneur (*zhou cishi*) gebracht habe. Zhou Yiliang (1981), 134.

<sup>59</sup> *Nan Qi shu* 33.601; *Liang shu* 21.328. Weitere Fälle, in denen Wang Jian den Aufstieg von Adligen aus dem Süden verhindert oder entscheidenden Einfluß auf ihre Laufbahn nimmt, finden sich in *Nan Qi shu* 37.657 und 44.780.

meiner Position, ich schätze ihn seiner Tugend wegen.«<sup>60</sup> Weitere Beispiele der Hochachtung für die literarischen oder künstlerischen Leistungen südlicher Adliger von Seiten der nördlichen Aristokraten finden sich in großer Zahl, etwa in der Östlichen Jin-Zeit bei Xie An, einem Bewunderer der Malerei Gu Kaizhis (ca. 345–406),<sup>61</sup> in der Liu-Song-Zeit bei Wang Sengqian (426–485), der in seiner »Ermahnung an meine Söhne« (*Jiezi shu*) den bereits erwähnten Zhang Xu als Laozi-Gelehrten heraushebt,<sup>62</sup> oder in der Qi-Zeit, als sich eine enge, auf gegenseitiger Wertschätzung ihrer Literatur gegründete Freundschaft zwischen dem aus dem Norden stammenden Xie Tiao (464–499) und dem aus der Kommanderie Wuxing gebürtigen Shen Yue entwickelte.<sup>63</sup> Daraus ergibt sich zwangsläufig die Frage, warum diese schon früh bestehenden freundschaftlichen Bindungen zwischen Mitgliedern der nördlichen und südlichen Aristokratie anscheinend gänzlich auf den literarisch-künstlerischen Bereich beschränkt blieben und offensichtlich nur wenig dazu beitrugen, die sozialen Barrieren zwischen Einwanderern und Einheimischen abzubauen. War es pure Realpolitik, die Wang Jian veranlaßte, Zhang Xu einerseits seinen Respekt zu bezeugen, ihm jedoch im gleichen Atemzug den Aufstieg in ein Amt zu verwehren, welches seinem Inhaber die Möglichkeit der Mitsprache bei politischen Entscheidungen des Hofes eingeräumt hätte? Warum setzt sich auf der anderen Seite Chu Yuan, von dem bekannt ist, daß er Shen Wenji seines familiären Ranges wegen zurücksetzte, in diesem Fall für einen Vertreter der südlichen Aristokratie ein? Eine eindeutige Antwort auf diese Fragen ist gegenwärtig, möglicherweise sogar generell, nicht möglich. Man darf jedoch vermuten, daß individuelle Machtkonstellationen bei Hofe sowie ein gewisses persönliches Element – persönliche Sympathien oder Antipathien, wechselseitige Loyalitäten unter

<sup>60</sup> *Nan Qi shu* 33.601.

<sup>61</sup> *Shishuo xinyu*, Kap. *Qiaoyi* 7, 386–87. Siehe auch *Shishuo xinyu*, Kap. *Zhengshi* 25, 102–03, wo auf die Freundschaft von Zhang Xuan und Wang Xun hingewiesen wird, oder Kap. *Wenxue* 53, 128, in dem Liu Tan dem Kaiser Zhang Ping für ein Amt empfiehlt.

<sup>62</sup> *Nan Qi shu* 33.598. Wang Sengqians Text »Ermahnung an meine Söhne« läßt den Vornamen des Herrn Zhang unerwähnt. Die Herausgeber der Zhonghua shuju-Ausgabe identifizieren diesen Herrn Zhang als einen sonst nicht weiter bekannten Zhang Wuxing, der in den Dynastiegeschichten an lediglich einer weiteren Stelle (*Song shu* 92.2271) unter dem Namen Zhang Xuan erwähnt wird. Yü Ying-shih hat Herrn Zhang dagegen als Zhang Xu identifiziert. Seiner Begründung folge ich hier. Yü (1985), 148, Anm. 102. Siehe auch *Nan Qi shu* 52.890, wo Chu Yuan mit den Worten zitiert wird: »Die [beiden] einzigen talentierten *shi* in dieser Kommanderie (gemeint ist Wuxing) sind Qiu Lingju und Shen Bo.«

<sup>63</sup> Zum Aufstieg der *hanren* ausführlich Tang Changru (1978). *Nan Qi shu* 47.826. Siehe auch *Nan shi* 22.604, wo Gu Baoxian, der aus dem Süden stammte, seine Hochachtung gegenüber dem literarischen Genie Wang Sengqians zum Ausdruck bringt.

den Beteiligten – zuweilen ein recht großes Gewicht besaßen. Immerhin enthalten diese Schilderungen jedoch erste Hinweise darauf, aus welchem Grund die adlige Reformbewegung, die sich in den 80er Jahren des 5. Jahrhunderts am Hofe des Qi-Prinzen Xiao Ziliang formierte und von dort aus die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Einheit anstrebte, sich nicht nur der Reorganisation der gesellschaftlichen und politischen Ordnung verschrieb, sondern sich in starkem Maße als eine Bewegung kultureller und moralischer Erneuerung begriff. Denn das gemeinsame literarische und religiöse Interesse der Adligen aus Nord und Süd erwies sich als der wirksamste Katalysator für das Erreichen des herbeigesehnten Wandels.

### 3. Der Aufstieg der *hanren* und neue Zentren politischer Aktivität

Durch die Abschließung nach außen und den Rückzug auf das soziale Leben innerhalb der eigenen Schicht gelang es der Aristokratie der »Rang-Zwei-Familien« zwar, ihre Privilegien zu wahren, langfristig lähmte diese Haltung jedoch ihre politische Handlungsfähigkeit und führte zum Verlust realer Macht. Das bahnte gesellschaftlichen Gruppen, die politisch bisher gar nicht oder nur am Rande in Erscheinung getreten waren, den Weg zum Aufstieg und ließ neue Zentren politischer Aktivität entstehen, die dem Einfluß der »Rang-Zwei-Familien« weitestgehend entzogen waren: das Militär und der Kreis der kaiserlichen Vertrauensleute. In beiden Gruppen finden sich seit der Regierungszeit Kaiser Xiaowus (Liu-Song, reg. 453–464) nicht nur Söhne des niederen Adels (*hanmen*), die auf diese Weise der in ihrer Schicht verbreiteten Beschäftigungslosigkeit zu entgehen suchten, sondern auch Personen niederer Herkunft (*hanren*; »gewöhnliche Leute«), die nicht zur Schicht der *shi*-Familien gehörten und als Favoriten der Kaiser (*enxing*, *xingchen*) erstmals Einfluß auf die Formulierung und Durchführung der Regierungspolitik ausüben konnten.<sup>64</sup> Der Qing-zeitliche Historiker Zhao Yi (1727–1814) hat den Aufstieg dieser *hanren* auf die Saturiertheit der »Rang-Zwei-Familien« einerseits und die autokratischen Tendenzen der Kaiser im Süden andererseits zurückgeführt:

<sup>64</sup> *Nan Qi shu* (56.971–72) legt den Beginn der Praxis, *hanren* in wichtigen Ämtern zu verwenden, in die Liu-Song-Zeit. Vgl. Wang Zhongluo (1979), 404–14. Der in der westlichen Sekundärliteratur zuweilen nicht beachteten Unterscheidung zwischen *hanmen* (niedere Aristokratie und lokale Elite, also *shi*) und *hanren* (Personen, die nicht zu den *shi* gehören) hat Miyakawa Hisayuki in seinem Buch *Rikuchō shi kenkyū* ein eigenes Kapitel gewidmet. Miyakawa (1956), 339–98. Vgl. Xiong Deji (1981), 33 f. und Zhou Yiliang (1981), 131.

In der Zeit [der Dynastien] Song (420–479), Qi (479–502), Liang (502–557) und Chen (557–589) konzentrierten die Herrscher, gleichgültig, ob sie weise waren oder nicht, [alle] Gewalt in ihren Händen und waren nicht bereit, Macht an hohe Beamte zu delegieren. Die vornehmen Familien und mächtigen Klane jener Zeit aber hatten bereits ihren Rang konsolidiert und konnten ohne Schwierigkeiten bis zum Direktor- oder Vizedirektor [im Staatssekretariat] aufsteigen oder in eine der Drei Würden<sup>65</sup> vorrücken. Sie gaben sich keine Mühe, ihre gesamte Weisheit und Kraft zu erschöpfen, um dadurch die Gunst [des Herrschers] zu gewinnen. Darüber hinaus übertrafen sie sich gegenseitig an Ausschweifungen und zeigten selten Anteilnahme an den Staatsangelegenheiten. Die Herrscher konnten sich daraufhin nicht auf sie stützen, um ihre Aufgaben zu vollenden. Infolgedessen konnten sie nicht umhin, Leute von niederer Herkunft (*hanren*) zu verwenden.<sup>66</sup>

Als Ausgangspunkt für den Aufstieg eines *hanren* konnte eine verdienstvolle Tätigkeit als Amtsdieners, Erfolg als Militärführer, durch Handel erworbener Reichtum oder die Zugehörigkeit zur Klientel eines einflußreichen Beamten dienen, wobei ihnen die allgemein unsichere Lage im Süden zugute kam, die unkonventionelle Karrieren begünstigte. Darüber hinaus wirkte sich das Vertrauen, das die Kaiser der Liu-Song- und Südlichen Qi-Dynastie in diese *homines novi* setzten, förderlich auf deren Werdegang aus. Im Unterschied zu ihren Vorgängern in den beiden Jin-Dynastien waren die späteren Monarchen nämlich selbst aus Militärfamilien hervorgegangen und aufgrund persönlicher Fähigkeiten zur Macht gelangt, weshalb sie wohl auch eher geneigt waren, tatkräftigen Emporkömmlingen den Vorzug vor den vornehmen Familien des Nordens und Südens zu geben. Als Gegenleistung für die bevorzugte Behandlung, die sie den *hanren* angedeihen ließen, konnten sich die Kaiser der unbedingten Dankbarkeit und Loyalität ihrer Günstlinge sicher sein. »Dieser Haufen Gelehrter«, brachte Qi Wudi (reg. 482–493) seine persönliche Beurteilung der unterschiedlichen Verwendbarkeit von Adligen und Nichtadligen unmißverständlich zum Ausdruck, »ist nicht imstande, einen Staat zu regieren; nur im Bücherlesen, da sind sie groß. Für die Leitung des Staates reicht bereits einer wie Liu Xizong (ein Günstling des Kaisers). Shen Yue, Wang Rong und die übrigen Hunderte, was nützen sie bei den Regierungsgeschäften?«<sup>67</sup>

<sup>65</sup> *San si* (wörtlich: »die Drei Ämter«): Kollektivbezeichnung für das Amt des Erziehungsministers (*situ*), des Ministers für öffentliche Arbeiten (*sikong*) und des Oberbefehlshabers der Armee (*taüwei*). Die Inhaber der genannten Ämter besaßen den höchsten Beamtenrang (Rang 1). An Prestige (nicht im Rang) wurden sie nur noch von den Drei Herzögen (*san gong*), den unmittelbaren Ratgebern des Kaisers, übertroffen. Vgl. Chen Maotong (1988), 191; Hucker (1985), Nr. 4912.

<sup>66</sup> *Nanchao duo yi hanren zhang jiyao*, in: *Nianershi zhaji*, 106 und *Jiangzuo shizu wu gongchen*, in: eb., 157–58.

<sup>67</sup> *Nan shi* 77.1927.

Außer, daß sie nach und nach alle substantiellen Ämter innerhalb des kaiserlichen Sekretariats (*zhongshu sheng*) monopolisierten und als kommandierende Befehlshaber (*jiangshuai*) eingesetzt wurden, fungierten die *hanren* als eine Art kaiserliche Geheimpolizei in den Provinzen, wo sie nominell den wenig bedeutenden Posten von Urkundenbeamten (*dianqian*) bekleideten, in Wahrheit aber den Auftrag hatten, die Provinzgouverneure zu kontrollieren und dem Herrscher über ihr Gebaren Bericht zu erstatten. Dies galt in besonderem Maße für die Provinzen, in denen Angehörige des Herrscherhauses als Gouverneure eingesetzt waren und kraft ihres Amtes zugleich den Befehl über Truppen innehatten.<sup>68</sup> Denn es hatte sich wiederholt gezeigt, daß die kaiserlichen Prinzen entgegen der ursprünglichen Absicht der Kaiser, sie zu Stützen einer autokratischen Herrschaft zu machen, zu einer ernststen Bedrohung für die Zentrale werden konnten, wenn ein minderjähriger oder schwacher Herrscher auf dem Thron saß. In den 23 Jahren der Qi-Dynastie, von deren sieben Kaisern sechs jeweils weniger als vier Jahre regierten, war dies eher die Regel als die Ausnahme.

Der wachsende Einfluß der *hanren* bei Hofe und in den Provinzen machte sie zu Feinden sowohl der »Rang-Zwei-Familien« als auch der lokalen Eliten. Während das soziale Prestige der einen im wesentlichen darauf beruhte, daß die Herrscher ihre Nähe zum Zweck der eigenen Legitimationsabsicherung suchten und ihnen dadurch Gelegenheit gaben, das gesellschaftliche Leben bei Hofe zu prägen, hatten die anderen im Bereich des Militärs auf Provinz- und Kommanderieebene bescheidene Karrieren gemacht, häufig in der Verwaltung eines Prinzen. In beide Bereiche drohten die *hanren* nun einzubrechen und im Bewußtsein ihrer tatsächlichen Macht Ansprüche auf den *shi*-Status anzumelden. Das läßt sich zweifelsfrei aus den schärfer werdenden Angriffen der *shi*-Familien gegen diese Parvenüs erkennen, wie auch aus ihrem verstärkten Beharren auf sozialer Distanz.<sup>69</sup> Neben Klagen, die das Aufkommen »lasziver Töne« (*yinsheng*) oder die Verwendung des südlichen Wu-Dialektes bei Hofe als unziemlichen Einfluß von Personen niederen Standes anprangern,<sup>70</sup> finden wir in jener Zeit heftige Attacken seitens des Adels gegen nicht standesgemäße Heiraten seiner Mitglieder, zum Beispiel Shen Yues berühmte, um das Jahr 490 verfaßte Anklage gegen Wang Yuan, der als Angehöriger der *shi* seine Tochter des attraktiven Brautpreises we-

<sup>68</sup> Beispiele für Provinzen, die aufgrund ihrer strategischen Bedeutung ausschließlich von kaiserlichen Prinzen verwaltet wurden, gibt Wang Zhongluo (1979), 391.

<sup>69</sup> Tang Changru (1978). Siehe auch die im Anhang übersetzten Quellen (Texte 1–3).

<sup>70</sup> Siehe etwa die Throneingabe Wang Sengqians, die dieser bereits im Jahre Shengming 2 (478/79) verfaßte. *Song shu* 19.552–53. Übersetzung im Anhang (Text 4).

gen in eine Familie niederen Standes verheiratet hatte und dafür von Shen Yue der Respektlosigkeit gegenüber seinen Ahnen geziehen wurde.<sup>71</sup> Darüber hinaus zeichnen die, freilich von *shi* verfaßten, Berichte in den Dynastiegeschichten das Bild einer wahrhaften Schreckensherrschaft der *hanren* in den Provinzen, wo diese angeblich bis in die alltäglichen Lebensgewohnheiten hinein das Leben der Prinzen und ihrer Umgebung kontrollierten und dadurch Furcht und Schrecken verbreiteten.<sup>72</sup> Adlige Zeitzeugen betonen in ihren Analysen der zahlreichen Machtkämpfe denn auch nicht so sehr die Schuld der Prinzen, sondern stellen die Kaiser und ihre Günstlinge als die eigentlichen Verursacher der Krise heraus, die sie im wesentlichen als Verfall der familiären Beziehungen interpretieren. Der konfuzianische Beamte Pei Ziye spricht in dem als Spiegel für seine eigene Zeit verfaßten »Abriss über [die Geschichte] der Song-Dynastie« (*Songlüe*) stellvertretend für viele seiner Zeitgenossen:

[Sogar] Raubtiere, die Tiger anfallen, kennen die Liebe zu den eigenen Nachkommen und [selbst] unter Raubvögeln, die Marder reißen, kommt es nicht vor, daß sie fremde Nester behüten. [Song] Taizong (Song Mingdi, reg. 465–472) [aber] zog fremden Nachwuchs auf und vernichtete diejenigen, die gleichen Blutes waren. Denn er war blind für die natürliche Verbundenheit zwischen Brüdern und er erkannte nicht die Naturgegebenheit der [Beziehung zwischen] Vater und Sohn. Daß die Tugendkraft der Song zu Ende ging, kam nicht daher, daß der Himmel sie abgesetzt hätte. Es hat noch keinen vom Untergang bedrohten Herrscher gegeben, der nicht zuvor Stamm und Zweige [seiner Familie] aufgegeben und die Söhne von Nebenfrauen aus einer Seitenlinie genährt hätte; der nicht [zuerst] seine Günstlinge aufrichtig behandelt, seinen Vater und seine Brüder [hingegen] verabscheut hätte. [...] Seinen Brüdern freundschaftlich zugetan zu sein, brächte dies nicht auch Frieden!<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Johnson (1977), 9–10; Mather (1990), 221–27.

<sup>72</sup> Ein anschauliches Beispiel für die umfassende Kontrolle der Prinzen durch die kaiserlichen Favoriten gibt *Nan shi* 44.1115, wo berichtet wird, der Prinz von Nanhai, Xiao Zihan, der den Auftrag hatte, die Grenzen in der Kommanderie Langye zu sichern, habe für kurze Zeit einen Ausflug unternehmen wollen, was ihm von dem Urkundenbeamten (*dianqian*) Jiang Xiu verwehrt worden sei. Daraufhin habe der Prinz mit Tränen in den Augen seiner Mutter geklagt: »Ich darf mich noch nicht einmal fünf Schritte weit bewegen, was unterscheidet mich noch von einem Strafgefangenen?« An einer anderen Stelle (*Nan shi* 44.1116) berichtet Dai Sengjing dem Kaiser: »In den Provinzen (*zhou*) hört man nur, daß es [dort] Urkundenaufseher gibt, man hört nichts von Provinzgouverneuren (*ashi*).« Mit der seiner Ansicht nach übergroßen Macht der *dianqian* beschäftigt sich auch Zhao Yi in seinem *Nianershi zhaji* 12.156–57.

<sup>73</sup> *Zhi tongjian* 133.4161–62.



Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt auch Kong Zhigui (447–501), der das wechselseitige Morden innerhalb des Kaiserhauses der Qi-Dynastie folgendermaßen kommentiert:

Als [Qi] Mingdi (reg. 494–498) [begann], seine Widersacher zu verfolgen, erlitten die kaiserlichen Prinzen Unheil; sie alle wurden von Urkundenbeamten (*dianqian*) ermordet, sodaß es schließlich niemanden mehr gab, der sich [dem Kaiser] widersetzt hätte. Kong [Zhi]gui hörte davon und sprach mit Tränen in den Augen: »[...] Hätte man nicht die Urkundenaufseher (*qianshuai*) eingesetzt, wäre es bestimmt nicht soweit gekommen.«<sup>74</sup>

Das Bild, das die adligen Beobachter zu Beginn der letzten beiden Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts von der Lage im Süden des Reiches entwerfen, zeigt eine aus den Fugen geratene Gesellschaft. Das chinesische Kaisertum hatte durch den Verlust Nordchinas die territoriale Grundlage seines universalen Herrschaftsanspruchs und somit viel von seinem einstigen Glanz verloren. Die Einsetzung von Prinzen als Regionalgouverneure brachte entgegen der ursprünglichen Absicht eine weitere Schwächung der Zentralgewalt zugunsten der Provinzen. Die fortwährenden Rivalitäten zwischen den Monarchen und ihren hochgerüsteten Söhnen, die sich immer wieder in mörderischen Gemetzeln zwischen den Parteien entluden, offenbarten in den Augen der Zeitgenossen den weit fortgeschrittenen Verfall tradierter Institutionen in einer sich entlang der Grenzen des Eigennutzes fragmentierenden Gesellschaft. Zu Beginn der Qi-Dynastie sah sich ein Großteil der adligen Familien der von ihnen beanspruchten Partizipation am höfischen Leben und den dortigen Entscheidungsprozessen beraubt, während eine kleine Minderheit, die Rang-Zwei-Familien, hartnäckig ihre Privilegien verteidigte. Aber auch in seiner Gesamtheit erwies sich die Stellung des Adels, zumindest in der Selbstwahrnehmung seiner Mitglieder, als stark gefährdet. Shen Yues Anklage gegen Wang Yuan, aus der die Furcht spricht, der Adel könne seine Exklusivität und damit seine Identität verlieren, ist nur einer unter zahlreichen anderen Belegen für das Krisenbewußtsein, von dem die Adligen mit wachsender Intensität ergriffen wurden. Aus dieser aufgrund traumatischer Ereignisse unsicher gewordenen Wert- und Gesellschaftsordnung erwuchs letztlich aber auch der Versuch, zu einem neuen und stabileren Verhältnis zwischen Herrscher und Adel zu finden, bei dem beide Parteien stärker aufeinander verpflichtet waren, als es bis dahin der Fall gewesen war. Der Weg dorthin sollte über eine innere Reform des Adels führen. Er nahm seinen Anfang in der Yongming-Periode (483–493) der Qi-Dynastie am Hofe des Prinzen Xiao Ziliang.

74 *Nan shi* 44.1116.



## II. Der Adel im Salon des Prinzen Xiao Ziliang von Jingling

Als Xiao Daocheng (427–482), der postum als »Erhabener Kaiser« (Gaodi) kanonisierte Gründer der Südlichen Qi-Dynastie, am 29. Mai 479 den Thron bestieg, waren bis auf einen einzigen alle männlichen Nachkommen des Herrscherhauses der Liu-Song auf gewaltsame Weise umgekommen.<sup>1</sup> Das Ende dieser Dynastie hatte noch einmal drastisch die Folgen der sich ungehindert entfaltenden Machtkämpfe innerhalb der Herrscherfamilie deutlich gemacht. Gleichzeitig hatte es dem in widerstreitende Interessengruppen gespaltenen Adel die eigene Ohnmacht angesichts dieser Gewaltexzesse, von denen er wie keine andere Schicht betroffen war, klar vor Augen geführt. Wer immer jedoch die Gründung der Qi-Dynastie mit der Hoffnung begleitet hatte, die neuen Herrscher würden aus dem Verderben ihrer Vorgänger Lehren ziehen, sah sich getäuscht. Denn Xiao Daocheng und sein Nachfolger Xiao Ze (Qi Wudi, reg. 482–493) unterließen es nicht nur, der in weiten Teilen des Adels verbreiteten Unzufriedenheit und Sorge um das eigene Schicksal entgegenzuwirken, sondern förderten diese im Gegenteil dadurch, daß sie die Regierungspraxis ihrer Vorgänger unbeirrt fortsetzten und ihre Günstlinge systematisch gegen den Einfluß sowohl der Prinzen als auch des Adels ausspielten.<sup>2</sup> Das hieß jedoch nichts anderes, als daß die Ursachen, die nach Meinung der adligen Kommentatoren zum Untergang der Liu-Song-Dynastie geführt hatten, nicht im entferntesten beseitigt waren. Der aufmerksame zeitgenössische Beobachter mußte vielmehr fürchten, daß sich von neuem ein immenses Gewaltpotential aufbauen werde, um sich zu einem noch unbestimmten, aber voraussehbaren Zeitpunkt mit ähnlicher Zerstörungskraft wie am Ende der Liu-Song-Zeit zu entladen.

In dieser für das weitere Schicksal des Adels höchst kritischen Situation entstanden in der Yongming-Periode (483–93) der Qi-Dynastie an einzelnen Prinzenhöfen adlige Zirkel, deren Mitglieder zusammenkamen, um in Gesellschaft Gleichgesinnter zu dichten, über Geschichte, Politik und Religion zu debattieren, Freundschaften zu schließen und nicht zuletzt auch nach Auswegen aus dem Dilemma zu suchen, in das der Adel geraten war. Seit

---

1 Lediglich Liu Chang, der neunte Sohn des Kaisers Wendi, war bereits 465 zu den Wei übergelaufen, wo er den Sturz der Liu-Song-Dynastie überlebte. Er starb im Jahre 497. *Zizhi tongjian* 130.4079.

2 *Nan Qi shu* 56.972.

482, dem Jahr seiner Ernennung, lud Kronprinz Xiao Changmao (458–493) befreundete Adlige zu Sûtra-Vorlesungen und vegetarischen Festmahlen (*zhai* oder *hui*) in den Palast oder in seine Sommerresidenz auf dem Zhong-Berg östlich der Hauptstadt ein. Sein jüngerer Bruder Xiao Ziliang (460–494), Prinz von Jingling, förderte ebenfalls bereits um diese Zeit diverse buddhistische Aktivitäten an dem nordwestlich des Palastbezirks von Jiankang gelegenen Jilong shan (»Hühnerkorb-Hügel«),<sup>3</sup> zu dem die herrschende Xiao-Familie enge Bindungen besaß.<sup>4</sup> Doch erst nachdem Xiao Ziliang im Jahre 487 dorthin übersiedelt war, versammelte er bis zu seinem Tode regelmäßig einen größeren Kreis von Literatenbeamten und Mönchen in seiner Residenz.<sup>5</sup> Der »Salon in der Westlichen Villa« (*xidi*), wie diese Gruppe um den Prinzen in Anlehnung an ihren Treffpunkt gemeinhin genannt wird, entwickelte sich in den folgenden Jahren zum Zentrum einer Bewegung, die unter dem Banner der Reform eine Wiederbelebung adliger ethischer Werte und eine Wende in der politischen Kultur des Südens einzuleiten suchte. Da die konkreten Inhalte und Ziele dieser Reform an späterer Stelle im Zusammenhang dargestellt werden, sei hier nur soviel vorweggenommen, daß die aus dem Salon Xiao Ziliangs hervorgehende Bewegung ihren Höhepunkt acht Jahre nach dem Tod ihres Förderers erreichte. Im Jahre 502 zwang Xiao Yan (464–549), der ehemals selbst dem Kreis auf dem Jilong-Hügel angehört hatte, zusammen mit einigen anderen Gesinnungsgenossen aus jener Zeit den letzten Qi-Herrscher zur Abdankung und gründete die Liang-Dynastie. Die ersten zwei Jahrzehnte seiner Herrschaft, die zeitlich in etwa mit der Regierungsperiode Tianjian (502–519) zusammenfallen, waren in erster Linie der Aufgabe gewidmet, die im Umkreis Xiao Ziliangs empfangenen Ideale in praktische Politik umzusetzen.

Wer waren nun jene Adligen, die in den knapp vier Jahrzehnten vom Beginn der 80er Jahre der Qi-Dynastie bis zum Ende der Tianjian-Periode der Liang-Dynastie das kulturelle, gesellschaftliche und politische Leben im Süden so nachhaltig prägten?

<sup>3</sup> Seinen Namen soll der Hügel seiner einem Hühnerkorb ähnlichen Form verdanken. Vgl. *Liuchao shiji bianlei*, xia, 145; *Taiping huanyu ji* 90.12a und *Jingding Jiankang zhi* 17.12a, die sich sämtlich auf das im bibliographischen Kapitel des *Sui shu* (33.986) noch mit 30 *juan* angegebene, heute aber nur in 1 *juan* überlieferte geographische Werk *Yudi zhi* von Gu Yewang (519–581) berufen.

<sup>4</sup> Der Dynastiegründer Xiao Daocheng soll auf dem Jilong-Hügel bei dem konfuzianischen Gelehrten Lei Cizong (386–448), der dort eine »Halle für konfuzianische Studien« (*Ruxue guan*) leitete, studiert haben. Ami (1960), 49.

<sup>5</sup> Ein dritter Kreis bildete sich im Jahre 490 in der Provinz Yongzhou, wo sein Förderer, der Prinz von Suijun, Xiao Zilong (476–494), als Regionalinspekteur (*cishi*) stationiert war. *Nan Qi shu* 47.825; vgl. Ami (1960), 35–40.

## 1. Der Salon auf dem Jilong-Hügel

Die für den hier behandelten Zeitraum relevanten offiziellen Dynastiegeschichten *Nan Qi shu*, *Liang shu* und *Nan shi* berichten im Fall von 30 Personen explizit darüber, daß sie von Xiao Ziliang in die Villa am Jilong-Hügel eingeladen wurden und Kontakt zu dem dortigen Kreis unterhielten.<sup>6</sup> Sechs weitere Mitglieder des Salons, die in den Dynastiegeschichten nicht erwähnt werden, nennt Xiao Yi (508–554; Liang Xiaoyuandi, reg. 552–554) in seinem Buch *Jinlouzi* (»Der Herr vom Goldturm«), so daß uns heute insgesamt 36 Personen aus dem engsten Freundeskreis des Prinzen namentlich bekannt sind, von denen ihm einige gleichzeitig als Beamte dienten.<sup>7</sup> Darüber hinaus hat der moderne chinesische Gelehrte He Rong auf der Grundlage der Dynastiegeschichten 33 weitere Personen identifizieren können, die zwar nicht ausdrücklich als Mitglieder des Salons genannt werden, die jedoch in der Yongming-Periode als Beamte in der Hausverwaltung des Prinzen oder der Administration des Erziehungsministers angestellt waren und somit das weitere Umfeld des Prinzen bildeten.<sup>8</sup> Man darf daher vermuten, daß auch sie in vielfältiger Weise am Leben des Zirkels auf dem Jilong-Hügel teilnahmen.<sup>9</sup> Schließlich sind die 25 buddhistischen Mönche zu erwähnen, für die allein auf der Grundlage der von Huijiao (497–554) verfaßten »Biographien herausragender Mönche« (*Gaoseng zhuan*) der Nachweis erbracht werden kann, daß sie im Salon Xiao Ziliangs verkehrten.<sup>10</sup> Die verschiedenen buddhistischen Spezialdisziplinen, die sie repräsentieren, sind zugleich ein Indiz für die große Vielfalt des von Xiao Ziliang und seiner Umgebung geführten religiösen Lebens. Die Adligen in der Westlichen Villa suchten in religiösen Fragen nicht nur Belehrung durch Autoritäten auf dem Gebiet der buddhistischen Exegese (*yijie seng*; 11 Personen) oder durch die in einem oder mehreren Texten spezialisierten Sûtra-

6 He Rong (1949), 1217–18. Die in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle verwendete Standardformel der Historiker lautet: »[Als] der Erziehungsminister (*situ*), der Prinz von Jingling [Xiao] Ziliang, die Westliche Villa errichtete und Literaten [Gelehrte, Gäste] (*wenxue*, *xueshi*, *binke*) einlud, pflegte auch X Umgang mit ihnen.«

7 *Jinlouzi* 3.10b.

8 He Rong (1949), 1218–19. Das Amt des Erziehungsministers (*situ*) übte Xiao Ziliang spätestens seit 484 aus.

9 Siehe beispielsweise die Biographien von Jia Yuan, Xu Xiaosi und He Yin. He Rong (1949), 1218.

10 Eine vollständige Aufstellung der Namen dieser Mönche findet sich im Anhang. Berücksichtigt man ferner die Mönche, zu denen einzelne Mitglieder des Salons eigene Kontakte unterhielten, so erhöht sich die Zahl der Kleriker im Umfeld des Salons nicht unbeträchtlich. Siehe Utsubi (1957), 61.

Meister (*jingshi*; 5 Personen); auch Vinaya-Experten (*minglü*; 3 Personen), Zen-Mönche (*xichan*; 2 Personen), Mönche mit übernatürlichen Fähigkeiten (*shenyi*; 2 Personen), ein Prediger (*changdao*) sowie ein Sûtra-Übersetzer (*yijing*) gehörten zu den Gästen auf dem Jilong-Hügel. Man kann mithin davon ausgehen, daß der Adelszirkel des Prinzen von Jingling insgesamt etwa 70 bis 100 Personen umschloß.<sup>11</sup> Unter diesen wiederum sind jene Adligen von besonderem Interesse, denen durch die Quellen explizit das Privileg zugeschrieben wird, in der Villa des Prinzen als dessen Gäste verkehrt zu haben. Auf diesen Personenkreis werde ich mich im folgenden konzentrieren.

Elf der insgesamt 36 Personen, die eindeutig als Mitglieder des Salons identifiziert werden können und daher dem engeren Kreis um Xiao Ziliang angehörten, entstammten einheimischen Familien des Südens. Als Kriterium für diese Zuordnung dient hier das »Choronym« (*wang* oder *benwang*), also der Ort, der als die Heimat der Vorfahren einer Familie angesehen wurde. In der Villa des Prinzen trafen sich Söhne der Familien Lu und Zhang aus dem Kreis Wu in der gleichnamigen Kommanderie, die zusammen mit den Familien Gu und Zhu als die »Vier Geschlechter aus Wu« (Wu jun *sixing*) bekannt waren;<sup>12</sup> ferner Angehörige der Familien Kong und Yu aus Shanyin bzw. Yuyao in Kuaiji;<sup>13</sup> schließlich Mitglieder der Familien Shen und Qiu, die ihren Wohnsitz in Wukang bzw. Wucheng in der Kommanderie Wuxing hatten (Karte 1).<sup>14</sup> Mit Ausnahme der Gu, einer seit jeher in Jiangdong beheimateten Familie, hatten die übrigen sieben Familien spätestens in der Östlichen Han-Zeit (25–220) ihren ursprünglichen nördlichen Wohnort verlassen und sich in Jiangdong niedergelassen, wo sie schon nach kurzer Zeit auf der politischen Bühne erschienen. Die genannten Familien repräsentieren mithin die alteingesessene, soziale und ökonomische Elite des Südens aus den östlichen Kommanderien rings um den und südlich des Taihu.

Die verbleibenden 25 Mitglieder des Salons waren demgegenüber Nachfahren von Einwanderern, die in einem der großen Flüchtlingsströme um die Wende vom 3.–4. Jahrhundert aus dem Norden in den Süden gekommen waren. Sie entstammten den Familien Langye Wang (3 Personen), Chen jun Xie (3 Personen), Jiyang Jiang (3 Personen), Lanling Xiao (3 Per-

11 Die Angabe Zhang Beibeis (1991), 259, wonach der Salon des Prinzen aus etwa 52 Personen bestand, erscheint mir infolgedessen als zu niedrig.

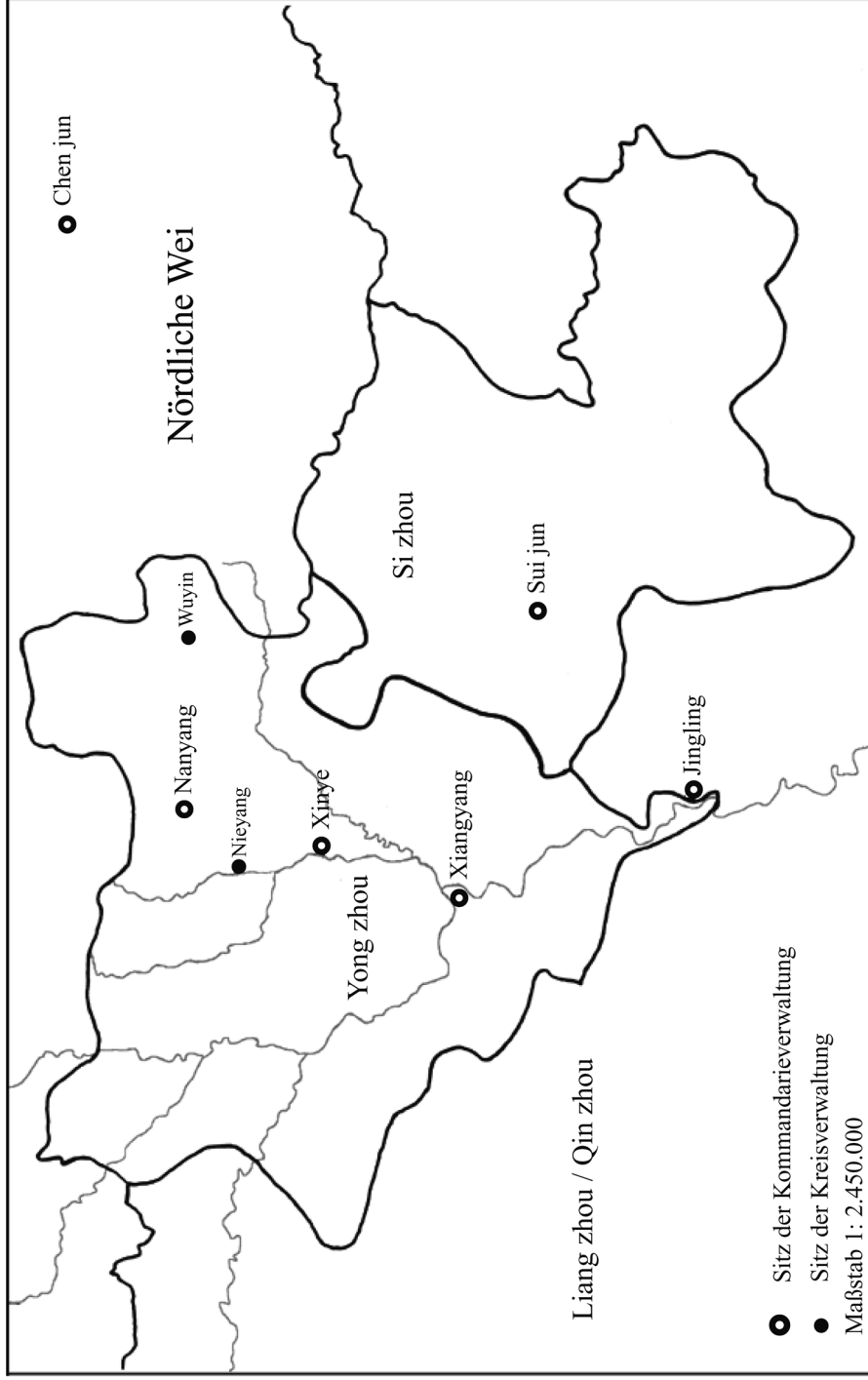
12 Zu den »Vier Namen aus Wu« und ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft des Südens siehe He Qimin (1978), 79–119.

13 Zu den Kong siehe Frankel (1961).

14 Die Shen-Familie behandeln Mather (1988), 7–14; Yoshikawa Tadao (1968), 31–34.



Karte 1: Heimatorte der Literaten in der Westlichen Villa: Östliche Provinzen  
(nach *Zhongguo lishi dituji*, Bd. 4, S. 27–28)



Karte 2: Die Heimatorte der Literaten in der Westlichen Villa: Westliche Provinzen  
(nach *Zhongguo lishi dituji*, Bd. 4, S. 36)



sonen), Lujiang He (2 Personen), Donghai He (1 Person), Donghai Wang (1 Person), Yue'an Ren (1 Person), Pengcheng Liu (2 Personen), Nanxiang Fan (2 Personen), Ru'nán Zhou (1 Person), Nanyang Zong (1 Person), Gaoping Xu (1 Person) und Fanyang Zu (1 Person) (Karten 1 und 2). Allen diesen Familien war, außer daß sie unzweifelhaft zu den *shi* gerechnet werden müssen, weiterhin gemeinsam, daß zumindest einige ihrer Vorfahren aus der Haupt- oder einer Seitenlinie bereits sehr früh, also noch vor Gründung der Östlichen Jin-Dynastie im Jahre 317, aus dem Norden geflohen waren und sich in den östlichen Kommanderien des Südens – Kuaiji, Linhai, Jingkou – oder unmittelbar in der Hauptstadt niedergelassen hatten.<sup>15</sup> Lediglich die Zong-Familie, von der oben bereits die Rede war, hatte ihren Hauptwohnsitz weiter westlich in Jiangling, dem bevorzugten Siedlungsgebiet für Flüchtlinge aus Nanyang, von wo aus auch die Zong einst ihren Weg in die Sicherheit südlich des Yangzi angetreten hatten.<sup>16</sup>

Was die soziale Zusammensetzung des Salons anbelangt, so hat als erster Yasuda Jirō darauf hingewiesen, daß die große Mehrzahl der genannten Familien dem »niederer Einwandereradel« (*kyōsei no kakyū kizoku*) oder der Gruppe der »lokalen Magnatenfamilien« (*dochaku gōzoku*) des Südens zuzurechnen sei.<sup>17</sup> Ungeachtet aller Unsicherheiten, die dem Versuch innewohnen, einzelne Familien einer bestimmten Schicht innerhalb des Adels zuzuordnen,<sup>18</sup> scheint es daher gerechtfertigt, von den Mitgliedern des Salons

15 Für die Gaoping Xu konnte der Zeitpunkt der Übersiedlung in den Süden nicht eindeutig geklärt werden.

16 *Liang shu* 19.299. Eine tabellarische Aufstellung der Zufluchtsorte einiger bekannter nördlicher Adelsfamilien geben sowohl Yano (1968), 45–50 als auch Liu Shufen (1992), 123–26 und 229–31. Der genaue Wohnort ist jedoch für die meisten Einwandererfamilien nicht zweifelsfrei zu ermitteln. Zu der in vielen Fällen ungenügenden Quellenlage tritt komplizierend die Tatsache hinzu, daß sich die nördlichen Klane infolge der durch die Flucht bestimmten Umstände in zahlreiche kleinere Einheiten aufspalteten, die sich an verschiedenen Orten niederließen und nicht mehr wie im Norden an einem Ort lebten. Siehe Wang Yitong (1943), Bd. 1, 16–18. Einen Versuch, auf der Grundlage historiographischer und archäologischer Quellen den geographischen Schwerpunkt einiger wichtiger Familien, etwa der Langye Wang, zu ermitteln, hat Nakamura Keiji (1983) unternommen.

17 Yasuda (1970), 236.

18 Diese Unsicherheiten resultieren aus der Tatsache, daß die lokalen *pin*-Ränge, welche die Grundlage für eine solche Zuordnung abgeben, in den wenigsten Fällen bekannt sind und auch die Beamtenränge der Qi-Zeit nur insofern, als sie generell mit denen der Liu-Song-Dynastie übereinstimmen. In diesem Zusammenhang sei noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich bei allen Versuchen einer Stratifikation der adligen Gesellschaft des Südens um Rekonstruktionen moderner Sinologen handelt, die je nach Autor variieren können. Während beispielsweise Yasuda (1970), 236 die Lanling Xiao, die Herrscherfamilie der Qi-Dynastie, dem »niederer Einwandereradel« zuordnet, rechnet Chen Yinke (1987), 120–21 dieselbe Familie noch zur »mittleren Schicht« von Einwanderern (*zhongceng jigji* oder *cideng shizu*).

mehrheitlich als typischen Vertretern des niederen Adels (*cimen* oder *hanmen*) zu sprechen, welcher rangmäßig zwischen den »Rang-Zwei-Familien« einerseits und den zur Qi-Zeit bereits ins nichtadlige Milieu abgesunkenen »Häusern niederen Standes« (*houmen*) andererseits anzusiedeln ist. Bestätigen läßt sich dieser Eindruck, indem man etwa die Einstiegsposten, mit denen die Beamten unter den Mitgliedern des Salons ihre Laufbahn als Diener des Staates begannen, einer genaueren Analyse unterzieht. Dabei zeigt sich, daß diese Ämter sehr häufig solche waren, die Angehörige der *cimen*, in selteneren Fällen auch Abkömmlinge der *jiazu*, bei ihrem Eintritt in den »Strom der Beförderung« (*liu*) typischerweise ausübten: als Registratoren (*zhubu*), Ständige Begleiter (*changshi*), Adjutanten (*canyun*), Verwaltungsgehilfen (*shuzuo*), Amtsdienler (*congshi*) und Sekretäre (*shilang*) eines Prinzen oder eines Amtsinhabers auf Provinzebene oder darunter (siehe Tabelle 4).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Zu den für die *cimen* typischen Einstiegsämter, für die keine präzisen Rangangaben überliefert sind, siehe Ochi (1984), 256–62. An dieser Stelle könnte der Einwand naheliegen, daß infolge der allgemeinen Ämterverknappung zahlreiche Adlige aus erstrangigen Geschlechtern in ursprünglich den *cimen* vorbehaltenen Posten abgedrängt worden seien, weshalb von einem Amt nicht mehr zweifelsfrei auf die soziale Schicht seines Inhabers geschlossen werden könne. Dieser Verdrängungsprozeß ist hier bereits berücksichtigt, so daß es sich bei den angegebenen Ämtern tatsächlich um solche handelt, die zur Qi-Zeit – zumindest in der großen Mehrzahl der Fälle – von Angehörigen der *cimen* bekleidet wurden.

Tabelle 4: Ämter der Mitglieder des Salons bei Eintritt in die Laufbahn

Amt	Anzahl der Mitglieder des Salons
<i>wangguo/wangfu...xing canjun</i> 王國/王府...(行)參軍 »Verwalter in einem Prinzentum/prinzlichen Verwaltung«	4
<i>wangguo changshi</i> 王國常侍 »Ständiger Begleiter in einem Prinzentum«	2
<i>wangguo shilang</i> 王國侍郎 »Sekretär in einem Prinzentum«	2 <sup>20</sup>
<i>feng chaojing</i> 奉朝請 »Audienzbeisitzer«	1
<i>taixue boshi</i> 太學博士 »Doktor an der kaiserlichen Hochschule«	1
<i>zhou congshi (shi)</i> 州從事(史) »Amtsdiener auf Provinzebene« <sup>21</sup>	3
<i>zhou zhubu</i> 州主簿 »Registrator auf Provinzebene«	5
<i>zhou shuzuo</i> 州書佐 »Verwaltungsgehilfe«	1
<i>bishu lang</i> 祕書郎 »Assistent in der Palastbibliothek«	2
<i>taixuesheng</i> 太學生 »Student an der kaiserlichen Hochschule«	5
Amt unbekannt/kein Amt	8
sonstige	2
GESAMTANZAHL	36

<sup>20</sup> Im Fall des Literatenbeamten Yu Xi, die genauen Lebensdaten sind unbekannt, ist *shilang* das zuletzt ausgeübte Amt. Ob es auch sein Einstiegsamt in die Beamtenlaufbahn war, ist nicht bekannt. *Nan shi* 59.1463.

<sup>21</sup> Dieses und das folgende Amt diente sowohl den *cimen* als auch den *jiazu* als Einstiegsposten. Ochi (1984), 258.

Was diese Posten bei Mitgliedern der *jiazu* trotz des demographischen Drucks, der auf dem *jiupin*-System lastete und die Aufstiegschancen des Einzelnen erheblich verminderte, unbeliebt machte, war die Tatsache, daß sie häufig zum Dienst außerhalb des politischen und kulturellen Zentrums Jiankang verpflichteten und vielfach nicht nur zivilen, sondern auch militärischen Charakter besaßen.<sup>22</sup> Es lassen sich lediglich zwei Fälle nachweisen, in denen ein Mitglied des Salons seine Laufbahn mit einem Amt begann, welches ausschließlich für Angehörige der »erstrangigen Familien« reserviert war. In dem einen Fall war es Wang Liang (gest. 510) aus dem Klan der Langye Wang, im anderen Xie Hao (fl. 483) aus dem Klan der Chen jun Xie, die zu Beginn ihrer Laufbahn das höchst prestigeträchtige Amt des »Assistenten in der Palastbibliothek« (*bishu lang*) bekleideten.<sup>23</sup> Allen übrigen Mitgliedern des Salons war es, selbst wenn sie zu den *jiazu* gehörten, nicht gelungen, ihren sozialen Status in ein entsprechendes Amt umzumünzen. Aber nicht nur was ihre familiäre Herkunft betrifft, auch als Beamte füllten die Adligen aus den Reihen des Salons in der überwiegenden Mehrzahl die mittleren und unteren Ränge der Hierarchie. Nur vereinzelt hatten Mitglieder des Salons bereits vor ihrem Eintritt in den Zirkel Xiao Ziliangs eines der bedeutenderen hauptstädtischen Ämter ab der fünften Rangstufe aufwärts inne.<sup>24</sup> Einige stiegen erst allmählich im Verlauf der Yongming-Periode oder danach auf. Von wieder anderen berichten die Quellen, daß sie trotz ihres fortgeschrittenen Alters oder ihrer beachtlichen Talente in der Konkurrenz um Ämter und Würden erfolglos gewesen seien und in subalternen Positionen ausharren mußten.<sup>25</sup> Im Salon des Prinzen versammelte sich mithin eine Gesellschaft, die, allein was ihre Stellung in der adligen Ge-

<sup>22</sup> Zu den Vorbehalten der vornehmen Familien gegenüber militärischen Ämtern siehe Miyazaki (1956), 128–29.

<sup>23</sup> *Liang shu* 16.267; *Nan Qi shu* 43.762.

<sup>24</sup> Jiang Yan bekleidete in der Jianyuan-Periode (479–482) das Amt eines Vizedirektors im kaiserlichen Sekretariat (*zhongshu shilang*; Rang 5). *Liang shu* 14.250. Zur Ämterhierarchie in der Liu-Song- und Qi-Zeit siehe Chen Maotong (1988), insbesondere 190–91, 95. Den Sprung in das obere Drittel der Beamtenschaft (Ränge 1–3) war den Mitgliedern des Salons indes bis zum Ende der Yongming-Periode verwehrt. Eine Aufstellung der wichtigen Ämter in der Zentralregierung und teilweise auch der jeweiligen Amtsinhaber in der Zeit der südlichen Dynastien gibt Mao Hanguang (1988), 139–88. Siehe auch Wan Sitongs (1638–1702) *Qi jiang xiang da chen nianbiao*, in: *Ershiwu shi bubian*, Bd. 3, 4311–4316.

<sup>25</sup> So etwa Yu Xi, Qiu Guobin, Qiu Lingkai, Xiao Wenyan, He Xian, Liu Xiaosun, Jiang Hong oder Lu Huixiao (435–496), für die mit Ausnahme des letzteren nicht einmal die genauen Lebensdaten überliefert sind. Von Zhang Rong (444–497) berichtet *Nan Qi shu* (41.727), daß dieser mehrfach versucht habe, sich einflußreichen Adligen anzuempfehlen, was jedoch erfolglos geblieben sei, da »die öffentliche Meinung der Ansicht war, daß [Zhang] Rong kein Talent zum Regieren des Volkes besitze (*fei zhi min cai*)«.

sellschaft des Südens betrifft, in der Mehrzahl aus mittleren und unteren Beamten, Studenten oder verkannten Talenten bestand.

Die an sich berechtigte Feststellung, die Mitglieder des Salons seien mehrheitlich im niederen Adelsmilieu verwurzelt gewesen, sollte indes nicht dazu verführen, die Tatsache der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Adels- oder Beamtenschicht überzubetonen und damit zugleich zum Konstituens des Salons zu erheben. Dieser war keine Versammlung von Adligen einer bestimmten Schicht mit dem Ziel, ihre Interessen gegenüber einer anderen Adelsschicht durchzusetzen. Denn der Salon war trotz allem weit davon entfernt, ein sozial homogener Kreis zu sein. Die soziale Kluft, die zwischen vornehmen Geschlechtern wie den Langye Wang und Chen jun Xie auf der einen Seite und niederen *shi*-Häusern wie den Nanyang Zong, Nanxiang Fan oder Yue'an Ren auf der anderen bestand, war immer noch gewaltig. Während die Erstgenannten eine gefestigte Sonderstellung im gesellschaftlichen Leben des Südens, vor allem jedoch in der Hauptstadt innehatten,<sup>26</sup> schwebten Letztgenannte, das hat das oben geschilderte Schicksal Zong Yues beispielhaft gezeigt, stets in der Gefahr, sozial ins nichtadlige Milieu abzugleiten, wenn es ihren Angehörigen über einen längeren Zeitraum einmal nicht gelingen sollte, in Ämter vorzurücken, standesgemäße Heiratsverbindungen zu knüpfen oder auf andere Weise ihren Anspruch auf den *shi*-Status zu rechtfertigen.<sup>27</sup> Die gleichzeitige Präsenz von Familien des oberen wie auch des unteren Endes der Adelshierarchie im Salon des Prinzen löst daher vor allem Verwunderung aus, und zwar umso mehr, als das dem Adel der Süddynastien eigene, äußerst fein ausgeprägte Rangbewußtsein den gesellschaftlichen Umgang der *shi*-Familien und ihrer Angehörigen aufs genaueste zu reglementierten suchte. Die Tendenz auf seiten der Adligen, sich auch untereinander abzugrenzen und soziale Distanz zu jenen zu wahren, die man nicht als Seinesgleichen ansah, hatte unter den Süddynastien eher noch zugenommen, trotz oder vielleicht auch gerade wegen der politischen Machtlosigkeit, die dem Adel als ganzem gemeinsam war. Da-

26 Die Ausnahmestellung der Langye Wang und Chen jun Xie kommt unter anderem darin zum Ausdruck, daß diese beiden Familien in zeitgenössischen Äußerungen als Inbegriff der sozialen Elite des Südens erscheinen. Siehe etwa die Ermahnung, die der aus einfachen Verhältnissen stammende, aber als Militärbeamter erfolgreiche Chen Xianda (428–499) an seine Söhne richtete: »Der ›Yakschwanzwedel‹ (*zhuwei shan*) (ein beim Ritual des ›Reinen Gesprächs‹ gebräuchliches Utensil) ist etwas, daß [nur] Familien wie den [Langye] Wang und [Chen jun] Xie zukommt. Ihr solltet ihn nicht ergreifen, jenen [darin] nacheifernd.« *Nan Qi shu* 26.490. Eine ausführliche Studie über die Langye Wang hat Mao Hanguang (1967) vorgelegt.

27 Über das Zusammenspiel von Heiratsverbindungen und die Erlangung bzw. Erhaltung von Status siehe Mather (1990), 211–28 und Nakamura (1980).

mit erhebt sich jedoch zwangsläufig die Frage, was Xiao Ziliang bewog, einen insgesamt doch recht heterogenen Kreis von Adligen auf den Jilong-Hügel einzuladen, oder anders ausgedrückt, was als das eigentlich konstitutive Element des Salons anzusehen ist.

Die Verfasser der offiziellen Geschichtswerke bezeichnen die Laienmitglieder des Salons zumeist als »Literaten« (*wenxue*). Häufig verwenden sie aber auch die Begriffe »Gelehrter« (*xueshi*), »herausragendes Talent« (*yingjun*, *caijun*) oder die schlichte Bezeichnung »Gast« (*binke*). Es ist zweifelhaft, ob die Historiker durch ihre Wortwahl eine präzise und systematische Klassifizierung der Mitglieder des Salons beabsichtigten.<sup>28</sup> Eindeutig ist hingegen der Hinweis auf die Kriterien, nach denen Xiao Ziliang die Persönlichkeiten seiner unmittelbaren Umgebung auswählte: umfassende Bildung, exzeptionelle geistige Anlagen wie auch eine herausragende literarisch-musische Begabung waren Qualitäten, die die Aufmerksamkeit des Prinzen erregten und im Kreis seiner Freunde und Beamten zu rascher Anerkennung führten. Dabei war es zweitrangig, ob der Betreffende sich primär durch Kenntnisse in den klassischen Schriften von Konfuzianismus oder Daoismus auszeichnete, sich auf Rhetorik und das Führen von Konversation in der Tradition des »Reinen Gesprächs« (*qingtan*) der Wei-Jin-Zeit verstand, ein begnadeter Dichter war oder durch außergewöhnliche Kenntnisse in der buddhistischen Lehre hervorstach.<sup>29</sup> Es war die Begabung an sich, die zählte, sowie eine geistige Haltung, die bestrebt war, die eigenen Talente durch den Austausch mit Gleichgesinnten weiter zu entwickeln und zu verfeinern.

<sup>28</sup> Eine terminologisch durchgängige Einteilung in Gruppen nimmt indes Ami Yûji (1960), 42–43 an. Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß die Bezeichnung einer Person als »Literat« oder »Gelehrter« in einigen Fällen mit den in ihrer Biographie beschriebenen Talenten übereinstimmt, doch lassen sich ebensogut Gegenbeispiele finden. So wird beispielsweise Wang Sengru als *wenxue* bezeichnet, obwohl er weniger für seine literarischen Fähigkeiten, als vielmehr für seine allgemeine Belesenheit, Bibliophilie und seine Spezialkenntnisse in der Erstellung von Genealogien bekannt war. Dennoch werden auch seine Gedichte an einer Stelle als »kunstfertig« (*gong*) charakterisiert (*Liang shu* 33.471). Ein weiteres Indiz dafür, daß wir es bei den genannten Begriffen zumindest nicht in jedem Fall mit fest definierten und systematisch gebrauchten Termini zu tun haben, liefert die »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi*), wo im Zusammenhang einer Aufzählung der von Wang Sengru in den Salon eingeführten Studenten Yu Xi, Qiu Guobin, Xiao Wenyao, Qiu Linghai und Jiang Hong (fl. 487) zunächst von »Literaten« (*wenxue*), kurz darauf jedoch von »Gelehrten« (*xueshi*) die Rede ist. *Nan shi* 59.1460; 59.1463.

<sup>29</sup> Zur Illustration dieser außergewöhnlichen Bandbreite der Fähigkeiten und Talente seien hier willkürlich vier Beispiele angeführt: Liu Yun galt als hervorragender Zither-Spieler und erreichte dadurch die Hochachtung Xiao Ziliangs (*Liang shu* 21.331); Jia Yuan stammte aus einer Familie ausgewiesener Genealogen (*Nan Qi shu* 52.906–07); Xiao Huiji galt als guter Kalligraph und Schachspieler (*Nan Qi shu* 46.810); Wang Chi besaß ein photographisches Gedächtnis und verstand sich darauf, Analogien zu historischen Präzedenzfällen zu bilden und Dinge richtig zu kategorisieren (*lishi*) (*Nan shi* 49.1213).

Ein anschauliches Beispiel für die Art, in der besondere Fähigkeiten den Prinzen für eine Person einzunehmen vermochten, gibt folgende Episode aus der Biographie Fan Yuns (451–503) in der »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi*):

Zu Beginn der [Regierungsperiode] Jianyuan (479–482) der Qi-Dynastie war der Prinz von Jingling, [Xiao] Ziliang, Gouverneur (*taishou*) von Kuaiji und [Fan] Yun war Registrator (*zhubu*) in seiner Verwaltung. Der Prinz hatte zu jener Zeit noch keine Notiz von ihm genommen. Später setzte man einen Tag fest, den Qinwang-Berg<sup>30</sup> zu besteigen, worauf [ein entsprechender] Befehl an [Fan] Yun erging. Auf dem Berg befand sich eine Steininschrift Qin Shihuangs, in der sich jede dritte Zeile reimte. Die meisten Menschen lasen die Inschrift [jedoch] in zweizeiligem [Rhythmus], wodurch sie die Reime gänzlich verfehlten. Darüber hinaus waren alle [Schriftzeichen] in der Großen Siegelschrift (*da zhuan*) geschrieben, die die wenigsten zu entziffern [vermochten. Fan] Yun nahm deshalb in der Nacht [vor dem Ausflug] die »Historischen Aufzeichnungen« (*Shi ji*) [Sima Qians] zur Hand und las den Text der Inschrift [so lange], bis er ihn fließend vorlesen konnte.<sup>31</sup> Als man am darauffolgenden Tag den Berg erstiegen hatte, befahl [Xiao] Ziliang seinen Gästen und Beamten, die Steininschrift laut vorzulesen. Alle waren verwirrt und keiner konnte sie entziffern. Zum Schluß fragte [der Prinz Fan Yun], der antwortete: »Bei der Lektüre der »Historischen Aufzeichnungen« ist mir diese Inschrift schon einmal begegnet.« Daraufhin trat er nach vorn und las den Text flüssig vor. [Xiao] Ziliang war darüber in höchstem Maß erfreut, weshalb er ihn als einen hochgestellten Gast ansah. Von da an genoß [Fan Yun] unter den Beamten und bei Hofe die größte Bevorzugung.<sup>32</sup>

Auch nachdem Xiao Ziliang wenige Jahre später zum Regulären Erziehungsminister (*zheng situ*) ernannt wurde, gehörte Fan Yun als Sekretär zu seinem Beamtenstab und war eine der zentralen Figuren in der Umgebung des Prinzen.

Wer nicht wie Fan Yun und einige andere zu den Beamten Xiao Ziliangs gehörte und auf direktem Wege auf sich aufmerksam machen konnte,<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Der Qinwang-Berg (Qinwang shan) – wörtlich: »Berg, auf dem Qin [Shihuangdi] das *wang*-Opfer darbrachte« – liegt 40 *li* südöstlich der heutigen Stadt Shaoxing, Provinz Zhejiang. Hier brachte Qin Shihuang im 37. Jahr seiner Regierung (210/209 v. Chr.) auf einer Inspektionsreise das *wang*-Opfer an die Berge und Flüsse dar und errichtete zu diesem Anlaß eine Steinstele mit Inschrift. Vgl. *Dushi fangyu jiyao* 89.3732; *Shi ji* 6.260; Watson (1993), 60; Nienhauser (1994), I, 152. Zum *wang*-Opfer als Ausdruck universaler Herrschaft siehe Kern (1997), 189–90 und die dort angeführte Literatur.

<sup>31</sup> Den Text der Inschrift überliefert *Shi ji* 6.261–62; Übers. in Watson (1993), 60–61; Nienhauser (1994), I, 152–53.

<sup>32</sup> *Nan shi* 57.1416. Vgl. auch die kürzere Version in *Liang shu* 13.230.

<sup>33</sup> Zu den Mitgliedern des Salons, die bereits zuvor Beamte des Prinzen waren, gehören neben Fan Yun auch Lu Huixiao, He Changyu, Xie Hao, Zhang Chong und Wang Siyuan.

war auf die Empfehlung durch Freunde, Vorgesetzte oder andere einflußreiche Personen angewiesen, die bereits Kontakte zu dem Prinzen unterhielten. Der aus der nördlichen Kommanderie Donghai stammende Wang Sengru (465–522) beispielsweise bekleidete zu Beginn der Qi-Dynastie das Amt eines Doktors an der kaiserlichen Universität (*taixue boshi*).<sup>34</sup> Wie und wann er die Bekanntschaft Xiao Ziliangs machte, ist nicht überliefert. Seine Biographie in der »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi*) berichtet aber, daß außer ihm selbst sechs Studenten der Hochschule (*taixuesheng*), nämlich Yu Xi, Qiu Guobin, Xiao Wenyan, Qiu Lingkai, Jiang Hong und Liu Xiaosun, im Salon Xiao Ziliangs verkehrten. Von diesen ist, außer daß sie alle über »literarisches Talent« (*cizao*) verfügten, fast nichts bekannt. Man darf aber vermuten, daß die Genannten zu den Schülern Wangs gehörten und durch die Vermittlung ihres Lehrers eine Einladung in die Westliche Villa erhielten.<sup>35</sup>

Bereits aus diesen allgemeinen Beobachtungen über die Mitgliedschaft des Salons in der Westlichen Villa läßt sich die richtungsweisende Bedeutung dieses Zirkels für seine Zeit erkennen. Denn allein schon durch die Art der Auswahl seiner Mitglieder sowie seine personelle Zusammensetzung stellt er eine Durchbrechung der die adlige Gesellschaft des Südens gliedernden Prinzipien dar. Die Erhebung der individuellen Fähigkeiten und Talente einer Person zum alleinigen Kriterium bei der Frage, wer in den Salon auf dem Jilong-Hügel eingeladen wurde und wer nicht, stand in diametralem Gegensatz zur Starrheit der herrschenden Praxis der Beamtenauswahl, nach der sich der Rang und die Möglichkeiten einer Person fast ausschließlich an ihrer sozialen Herkunft bemaßen. Xiao Ziliang und seine Getreuen hingegen, auch dies bezeugen die von den Historikern gewählten Bezeichnungen *yingjun* und *caijun* (»herausragendes Talent«), waren ihrem Selbstverständnis nach kein »Geburtsadel«, sondern eine »Gesinnungsaristokratie«, ein »Leistungsadel«, durchdrungen und getragen von dem Bewußtsein, einer kulturellen Elite anzugehören, in der alle Unterschiede sozialer und regionaler Herkunft zwischen den Adligen zugunsten einer meritokratischen Gesinnung und der Einheit der Aristokratie zurückzutreten hatten. Gleichzeitig mit seinem Talent aber rückte auch das Individuum gegenüber der Familie, der es angehörte, in den Vordergrund, was zur Folge hatte, daß sich im Salon des Prinzen selbst jene freundschaftlich verbanden, deren Familien einander eher distanziert gegenüberstanden. Nur so ist es zu erklä-

<sup>34</sup> *Liang shu* 33.469; *Nan shi* 49.1460.

<sup>35</sup> *Nan shi* 49.1460.



ren, daß wir auf dem Jilong-Hügel nicht nur Personen aus dem gesamten Spektrum der Adelshierarchie, sondern sowohl einheimische Adlige aus dem Süden wie auch eingewanderte Adlige aus dem Norden vereint finden.

An dieser Stelle ist jedoch sogleich einem doppelten Mißverständnis vorzubeugen: die strikte Trennung der *shi* (»Adligen«) von den *shu* (»Gemeinen«) blieb von diesem Wechsel der Maßstäbe gänzlich unberührt. Ebenso verfehlt wäre es, einen Verzicht auf jedwede Form von Hierarchiedenken bei den Adligen des Salons anzunehmen. Die Literatenbeamten im Umkreis Xiao Ziliangs dachten nicht weniger in fein unterteilten Rangabstufungen als ihre Zeitgenossen. Aber die Kriterien hatten sich für sie eindeutig von ursprünglich »geburtsständischen« hin zu »meritokratischen« verschoben.

## 2. Die »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« (Jingling *ba you*)

Ihre vollkommenste Verkörperung fanden das oben erwähnte meritokratische Ideal und der Wunsch nach Einheit der Aristokratie in einer Gruppe von Adligen, die seit der Tang-Zeit unter der Kollektivbezeichnung die »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« Berühmtheit erlangte und gemeinhin als der personelle Kern des Zirkels in der Westlichen Villa identifiziert wird. Nach den Angaben der Kaiserannalen Liang Wudis (reg. 502–549) im *Liang shu* handelt es sich bei diesen Freunden, abgesehen von Kaiser Wudi selbst, um die Literatenbeamten Shen Yue (441–513), Xie Tiao (464–499), Wang Rong (467–493), Xiao Chen (478–529), den bereits erwähnten Fan Yun (451–503), Ren Fang (460–508) und Lu Chui (470–526).<sup>36</sup> Große Verehrung von Seiten ihrer Bewunderer, aber auch scharfe Kritik durch ihre zeitgenössischen Gegner und die *gurun*-Gelehrten der Tang-Zeit (618–906) erfuhren Shen Yue, Xie Tiao, Wang Rong und Fan Yun als Fürsprecher »literarischer Innovationen« (*wenxue xinbian*),<sup>37</sup> durch die erstmals der bewußte Versuch unternommen wurde, Regeln für den Gebrauch der vier Töne sowie die Vermeidung stilistischer Tabus in die Literatur (*wen*) einzuführen.<sup>38</sup> Der literarische Stil, den vor allem die drei Erstgenannten repräsentierten, ist nach dem Namen der Regierungsperiode, in der sich die Gruppe traf, als der sogenannte »Yongming-Stil« in die Literaturgeschichte

<sup>36</sup> *Liang shu* 1.2. Eine identische Aufzählung gibt ferner die »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi* 6.168). Deren Bericht dürfte jedoch auf das *Liang shu* zurückgehen.

<sup>37</sup> Der Ausdruck *xinbian* findet sich in *Liang shu* 49.690 und *Nan shi* 50.1247.

<sup>38</sup> Oyane (1953), 13–20. Zur Kritik der *gurun*-Gelehrten an der Literatur der Periode der Reichsteilung siehe Bol (1992), 90–91, 101, 110–116.

eingegangen. Insbesondere Shen Yue, der mit Abstand älteste der »Acht Freunde«, war bereits in der Yongming-Zeit zu einer Art »Literaturpapst« (*cizong*) und Vorbild für die jüngeren Mitglieder des Kreises avanciert. Aber auch Ren Fang und Lu Chui machten sich als Literaten einen Namen. Allen voran ihre ungereimten Texte (*bi*)<sup>39</sup> fanden in der Liang-Zeit unter den Zeitgenossen zahlreiche Bewunderer.<sup>40</sup> Ren Fang war überdies der Kopf eines ebenfalls unter den Liang gegründeten literarischen Zirkels, der »Ver- einigung von der Orchideenterasse« (Lantai ju), dem auch Lu Chui ange- hörte. Im Unterschied zu den bisher Genannten scheinen allein Xiao Chen und Xiao Yan nicht primär aufgrund ihrer literarischen Fähigkeiten zu den »Acht Freunden« gezählt worden zu sein, obwohl das *Liang shu* auch sie als *wenxue* (»Literaten«) bezeichnet.<sup>41</sup> Während Xiao Chen sich insbesondere als glänzender Rhetoriker auszeichnete und daher, wie übrigens auch Fan Yun, mehrfach in diplomatischer Mission zu den im Norden herrschenden Wei entsandt wurde, war Xiao Yan bereits früh durch sein großes politisches Talent aufgefallen. Höchstwahrscheinlich öffnete ihm eine Empfehlung des damals einflußreichen Ministers Wang Jian, unter dem Xiao Yan um 489 das Amt des Zeremonienmeisters in der Osthalle (Dongge *jǐn*) innehatte, die Türen zum Kreis auf dem Jilong-Hügel.<sup>42</sup>

Alle »Acht Freunde« galten als äußerst belesen und in den Künsten des Adels versiert. Diese umfaßten nicht nur Literatur, sondern auch Kalligra- phie, Malerei sowie diverse andere Wissensgebiete wie etwa Genealogie und Philologie. Während Lu Chui über ein photographisches Gedächtnis verfügt haben soll, brachte es Xie Tiao seinen Biographen zufolge zur Mei- sterschaft in der Kunst der »Kursivschrift« (*caoshu*) und der Kanzleischrift (*lishu*). Obwohl die Schilderungen der Historiker mit aller Wahrrschein- keit vom späteren Ruhm der Gruppe gefärbt sind, läßt sich dennoch mit

39 »Ungereimte Texte« ist lediglich eine notdürftige Übersetzung. In der Zeit der Sechs Dynastien (222–589) unterteilte man geschriebene Texte in zwei Gruppen, *wen* und *bi*. Es existieren meh- rere Definitionen der beiden Termini. Am weitesten verbreitet ist diejenige Liu Xies (ca. 465– ca. 522), der als *wen* solche Texte definiert, die *yun* (»Reime«) besitzen, während *bi*-Texte keine Reime aufwiesen (*Wenxin diaolong* 9:44.1622–25). Unklar ist jedoch, ob *yun* lediglich im engen Sinne als Reim zu verstehen ist oder im weiteren Sinne sprachlichen Wohlklang meint. Zur *wen/bi*-Problematik vgl. Knechtges (1982), 501 (Anm. 132); Nienhauser (1986), 889.

40 Einer von diesen war Xiao Gang, der spätere Kaiser Jianwen der Liang-Dynastie, der in einem Brief an den Prinzen von Xiangdong (Xiao Yi) seine Verehrung für die Genannten ausdrückte: »In der jüngsten Zeit bilden die Gedichte (*shi*) von Xie Tiao und Shen Yue, die ungereimten Texte (*bi*) von Ren Fang und Lu Chui wahrhaft die Krönung der Literatur und geben ein Mo- dell literarischen Schaffens.« *Yu Xiangdong wang shu*, in *Liang shu* 49.691; *Quan Liang wen* 11.4a.

41 *Liang shu* 1.2.

42 *Liang shu* 1.2.

einiger Überzeugung behaupten, das jeder der Genannten bereits in der Yongming-Zeit bei seinen Zeitgenossen den Ruf genoß, zu den brilliantesten Köpfen seiner Generation zu gehören.

Trotz ihres außergewöhnlichen Genies blieben die »Acht Freunde« von den gewöhnlichen Sorgen ihrer Zeit jedoch nicht verschont. Wie bereits für den Salon generell festgestellt wurde, gehörten auch die *ba you* in der Mehrzahl der niederen Adelsschicht an. Ihre Biographien sind kennzeichnend für das Schicksal vieler Adliger und ihrer Familien in dem von gesellschaftlichen Umbrüchen und politischen Krisen erschütterten Süden. Shen Yue hatte bereits früh seinen Vater, Shen Pu (416–453), verloren, der infolge seiner unglücklichen Verstrickung in den gescheiterten *coup d'Etat* des Prinzen Liu Shao im Jahre 453 enthauptet worden war.<sup>43</sup> Der damals zwölfjährige Knaabe mußte gemeinsam mit seiner Mutter – wenn auch nur für kurze Zeit – im Verborgenen leben, um politischer Verfolgung zu entgehen. Die Familien Xie Tiaos und Wang Rongs gehörten zu den vornehmsten des Reiches, doch ihr Einfluß bei Hofe war merklich gesunken. Wang Rongs Vater, Wang Daoyan, hatte es lediglich bis zum Posten eines *neishi* in der Kommanderie Luling gebracht, was in dem Sohn den starken Ehrgeiz auslöste, den Niedergang seiner Familie aufzuhalten und bis zum Erreichen des 30. Lebensjahres zu einem der Drei Herzöge (*san gong*) aufzusteigen.<sup>44</sup> Xie Tiaos gesellschaftliche Stellung, auf der anderen Seite, hatte durch die *Mesalliance* mit der Tochter des aus einfachen Verhältnissen stammenden Generals Wang Jingze (gest. 498) und einem »Medium« (*wu*)<sup>45</sup> gelitten. Damit nicht genug, ließen ihn die Rebellionspläne seines Schwiegervaters in einen unlösbaren Konflikt zwischen seiner Loyalität zum Herrscher und der Solidarität zu seiner Familie geraten. Nachdem er dem Hof Wang Jingzes Absichten verraten und damit dessen Hinrichtung bewirkt hatte, soll seine Frau beständig einen Dolch bei sich getragen haben, entschlossen, sich an ihrem Mann zu rächen, der fortan nicht mehr wagte, ihr unter die Augen zu treten.<sup>46</sup> Sowohl Wang Rong als auch Xie Tiao verloren später ihr Leben als Folge ihrer Verwicklung in politische Machtkämpfe innerhalb des

<sup>43</sup> Über die Hintergründe siehe Mather (1988), 10f.

<sup>44</sup> *Nan Qi shu* 47.817, 822.

<sup>45</sup> Die *wu* (»Medien«) waren rituelle Spezialisten für den Kontakt mit den Naturgeistern. Im Unterschied zu den für die Kommunikation mit den Ahnengeistern zuständigen Ritualbeamten des Ahnentempels standen die *wu* jedoch außerhalb der offiziellen Beamtenhierarchie. Ihr geringes soziales Prestige war u. a. eine Folge der Tatsache, daß sie dem nicht-aristokratischen Milieu entstammten. Vgl. von Falkenhausen (1995), 297–99.

<sup>46</sup> *Nan Qi shu* 47.827–28.

Herrscherhauses, gegen die sie auch das Prestige ihrer Familien nicht zu schützen vermochte. Lu Chui schließlich stammte aus einer prominenten Adelsfamilie des Südens, deren prekäre Lage in den sich ständig wandelnden politischen Verhältnissen bereits ausführlich dargestellt wurde.

Von den Herrschern ihrer Zeit mißachtet (»Shen Yue, Wang Rong und die übrigen [...], was nützen sie bei den Regierungsgeschäften?«), innerhalb der eigenen Schicht zumeist eine Randexistenz führend, fanden Shen Yue und all die anderen im Salon Xiao Ziliangs eine Möglichkeit, der Isolation im Kreis kongenialer Freunde zu entkommen. Modelle für diese Art von Gemeinschaft hielt die Tradition zu diesem Zeitpunkt bereits bereit, deren einflußreichstes sicherlich jenes der »Sieben Weisen vom Bambushain« (*zhulin qixian*) war, eine Gruppe genialer Dichter, Musiker und Philosophen, die sich auf dem Landgut des unter allen herausragenden Xi Kang (223–262) trafen. Shen Yue persönlich verfaßte einen Traktat mit dem Titel »Über die Sieben Weisen« (*Qixian lun*).<sup>47</sup>

Wie im Falle der »Sieben Weisen vom Bambushain« sind jedoch auch hinsichtlich der »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« Zweifel darüber geäußert worden, ob die Genannten eine Gruppe in der durch das *Liang shu* implizierten Form bildeten: ein fest umrissener Kreis von Freunden, die zur selben Zeit im Salon des Prinzen verkehrten, wobei dem an erster Stelle genannten Xiao Yan die Rolle eines *primus inter pares* zufiel.<sup>48</sup> Denn sowohl die Biographie Shen Yues im *Liang shu* als auch das Werk *Jinlouzi* des späteren Liang Xiaoyuandi geben eine von der obigen Version abweichende Aufzählung der führenden Mitglieder des Salons. Während in der Biographie Shen Yues Xiao Yan und Lu Chui fehlen und Shen Yue als Erstgenannter und zugleich Ältester gleichsam als Kopf der Gruppe erscheint, bleiben in der *Jinlouzi*-Version Shen Yue, Xiao Chen, Lu Chui und Fan Yun ungenannt.<sup>49</sup> An Stelle von Shen Yue tritt hier Xiao Yan an die erste Position, was am plausibelsten wohl damit zu erklären ist, daß es sich bei diesem nicht nur um den seinerzeitigen Kaiser, sondern auch um den Vater des Autors handelte, dem dieser durch die Nennung an erster Stelle seinen Respekt erwies.

<sup>47</sup> Holzman (1956). Der Traktat Shen Yues ist enthalten in *Quan Liang wen* 29.1b–2a. Ein weiteres Modell war das der »Sieben Meister der Jian'an-Periode« (Jian'an *qizi*), ein Dichterkreis, der sich am Ende der Han-Zeit in den Salons der Familie Cao traf. Dazu Schmidt-Glintzer (1990), 166–71.

<sup>48</sup> Der folgende Abschnitt faßt die Ergebnisse Ami Yûjis zusammen. Ami (1960), 44–45, 49.

<sup>49</sup> *Liang shu* 13.233. *Jinlouzi* 3.10b nennt Xiao Yan, Wang Yuanchang (= Wang Rong), Xie Xuanhui (= Xie Tiao), Zhang Siguang (= Zhang Rong), He Xian 何憲, Ren Fang, Kong Guang, Jiang Yan, Yu Yan, He Xian 何憫 und Zhou Yong.

Zu Zweifeln an der Historizität der »Acht Freunde« als Gruppe gibt ferner die Tatsache Anlaß, daß die Bezeichnung *ba you* in den Quellen an nur zwei Stellen auftaucht: in den Annalen Wudis im *Liang shu* und der »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi*).<sup>50</sup> Demgegenüber berichtet Liang Xiaoyuandi, daß die von ihm genannten Mitglieder des Salons zu ihrer Zeit unter dem »Beinamen ›Aristokratenwald« (*hao shilin ye*) bekannt gewesen seien, wie Ami Yûji meint in Anlehnung an die zum Komplex der Westlichen Villa gehörende »Halle des Aristokratenwaldes« (*Shilin guan*), in der sich der Kreis versammelt habe.<sup>51</sup> Und auch Wang Rong schreibt kurz vor seinem Tod (493) im Gefängnis rückblickend: »Der Herr Erziehungsminister gewährte mir [das Privileg], im Aristokratenwald (*shilin*) zu verkehren.«<sup>52</sup> Damit scheint es relativ sicher, daß *shilin* eine von den Mitgliedern des Salons, wenn auch nicht ausschließlich, so doch zumindest häufig verwendete Form der Selbstbezeichnung war.<sup>53</sup>

Ein weiteres Argument gegen die Darstellung der Liangshu-Annalen Wudis enthält die Biographie Zhang Shuais, aus der unzweifelhaft hervorgeht, daß sich Ren Fang und Lu Chui erst gegen Ende der Qi-Dynastie (zwischen 498–501) im Hause Shen Yues kennenlernten, folglich nicht »gemeinsam« (*bing*) in der Villa des Prinzen verkehrt haben konnten.<sup>54</sup> Schließlich läßt auch der große Altersunterschied zwischen den »Acht Freunden« eine echte Freundschaftsbeziehung nicht in jedem einzelnen Fall als wahrscheinlich erscheinen. So war etwa Shen Yue im Jahre 490, dem Jahr, als Xiao Chen

<sup>50</sup> *Liang shu* 1.2; *Nan shi* 6.168.

<sup>51</sup> *Jinlouzi* 3.10b. Siehe ferner *Liang shu* 16.267; *Nan Qi shu* 47.824. Vgl. Ami (1960), 50. Die Identifizierung von *Shilin guan* und Westlicher Villa, wie sie Ami Yûji vornimmt, scheint indes unsicher. Unter den von Ami zitierten Quellen erwähnt lediglich eine (*Liang shu* 16.267) ausdrücklich eine *Shilin guan* in Zusammenhang mit der Residenz der Westlichen Villa. Die beiden anderen oben genannten Quellen – *Jinlouzi* und *Nan Qi shu* – sprechen demgegenüber von *shilin*, wodurch offen bleibt, ob es sich dabei um eine Gruppe von Literaten oder auch um ein Gebäude oder gar eine Institution handelt. *Liang shu* 3.87 erwähnt schließlich, daß eine *Shilin guan* am 20. Januar 542 von Liang Wudi errichtet worden sei (ebenso *Chen shu* 19.256). Wir wissen wiederum nicht, ob diese *Shilin guan* die Nachfolgerin einer früheren Institution ist oder eine völlige Neugründung darstellt.

<sup>52</sup> *Nan Qi shu* 47.824. In *Nan shi* 59.1460 findet sich mit *xuelin* (»Gelehrtenwald«) eine ähnliche Bezeichnung. Demgegenüber spricht der Biograph Shen Yues hinsichtlich des engsten Zirkels um Xiao Ziliang lediglich von den »[fähigen] Leuten« (*deren*) des Prinzen. *Liang shu* 13.233.

<sup>53</sup> Darüber hinaus und zuallererst war der Ausdruck *shilin* ein übliches Kollektivum für »die Aristokratie«. Die Wahl des allgemeineren Begriffes *shilin* als Selbstbezeichnung für den Salons in der Westlichen Villa unterstreicht somit dessen Anspruch, die Gesamtheit der Aristokratie zu repräsentieren.

<sup>54</sup> *Liang shu* 33.475; Ami (1960), 67.

zwölfjährig erstmals im Salon erschien, bereits 49 Jahre alt, weshalb er eher als Mentor denn als Freund des wesentlich Jüngeren anzusehen ist.

So berechtigt diese Zweifel sind, ist es dennoch gänzlich unbestreitbar, daß engste Kontakte innerhalb der Gruppe existierten, selbst wenn nicht alle »Acht Freunde« sich bereits in der Yongming-Zeit persönlich begegnet sein sollten. Briefe, Abschiedsgedichte, Grabinschriften, Lebensbeschreibungen etc. dokumentieren hinreichend und oftmals unabhängig von den offiziellen Dynastiegeschichten, daß zwischen Shen Yue, Xiao Yan, Xie Tiao und den übrigen Literaten enge wechselseitige Bande bestanden. Es ist sogar angemessen, von den »Acht Freunden« als einer verschworenen Gemeinschaft zu sprechen, einer »Gefolgschaft« im Sinne des englischen »fellowship«, in der einer den anderen förderte und die Gruppe sich öffentlich zueinander bekannte. In diesem Sinne ist etwa Shen Yues Loblied auf Xie Tiaos Gedichte (»Solche Gedichte hat es seit zweihundert Jahren nicht mehr gegeben«), nicht nur als Respektbezeugung eines Literaten an den anderen zu verstehen, sondern auch als Bekenntnis zu dem von beiden vertretenen literarischen Programm.<sup>55</sup> Unter Berücksichtigung der oben gemachten Einschränkungen ist es daher auch weiterhin legitim, von den »Acht Freunden« zu sprechen und sie als den Kern des Salons zu betrachten.

Daneben bleibt jedoch die Frage bestehen, welches Ziel der oder die Autoren der Annalen Wudis mit ihrer Benennung verfolgten. Damit ist freilich ein Problem angesprochen, das thematisch eher in eine Arbeit zur Historiographie der Tang-Zeit gehört. Dennoch soll hier eine Antwort in Form einer begründeten Vermutung versucht werden. Der Name *ba you* scheint mir von den Historikern nicht in erster Linie zu dem Zweck gewählt worden zu sein, eine historische Realität zu bezeichnen, sondern vor allem, um symbolisch auf die Gemeinsamkeiten in den Wertvorstellungen wie auch auf die Grundzüge des politischen Programms des Salons hinzuweisen. Auffallend ist nämlich die Tatsache, daß jeweils zwei der »Acht Freunde« ein bestimmtes Segment der adligen Gesellschaft repräsentieren: Shen Yue und Lu Chui die einheimische Elite des Südens, Wang Rong und Xie Tiao die vornehmen Geschlechter (*jiazu*) des Nordens, Ren Fang und Fan Yun den niederen Einwandereradel sowie schließlich Xiao Yan und Xiao Chen als deren entfernte Verwandte den Herrscherklan der Qi-Dynastie. Diese Gruppen sollten, versteht man den Begriff »Freunde« programmatisch, durch gleichberechtigte Beziehungen miteinander verbunden sein, jenseits irgendwelcher regionalen und sozialen Schranken. Die Bezeichnung »Acht

<sup>55</sup> *Nan Qi shu* 47.826.

Freunde« verweist somit paradigmatisch auf das Ideal eines geeinten und mit dem Herrscherhaus eng verbundenen Adels, das in dieser Form auch von den Mitgliedern des Salons vertreten wurde.

### 3. Selbstvervollkommnung und weltliches Engagement: Xiao Ziliang als Verkörperung des Ideals des adligen Laienbuddhisten

Xiao Ziliang nahm im geistigen und gesellschaftlichen Leben der Qi-Dynastie unbestritten eine Schlüsselstellung ein.<sup>56</sup> Seine historische Bedeutung beruht jedoch weniger auf originären Beiträgen zur Literatur, Philosophie oder Politik seiner Zeit als vielmehr auf dem Einfluß, den er als begeisterter Förderer des Buddhismus und Mäzen zahlreicher Literaten ausübte. Die ausgedehnte Fördertätigkeit Xiao Ziliangs, so läßt sich rückblickend feststellen, schuf nicht nur den äußeren Rahmen und die notwendige »Öffentlichkeit«, in der sich der Adel einer ernsthaften Selbstprüfung unterziehen und seine Identität als Schicht neu definieren konnte; das Wirken dieses Prinzen und die Werte, die es repräsentierte, wurden zu einem Modell der Lebensführung, das den Literaten seiner Umgebung als Vorbild diente und gleichzeitig den Horizont der angestrebten Reform des Adels definierte.

In den Augen seiner Zeitgenossen verkörperte Xiao Ziliang in hohem Maße das Ideal des adligen Laienbuddhisten, wie es durch die Gestalt des reichen indischen Kaufmanns Vimalakīrti in China bekannt geworden war und in der Vereinigung von aktivem weltlichen Engagement auf der einen und der Pflege individueller Selbstvervollkommnung auf der anderen Seite enorme Anziehungskraft auf die gebildete Schicht des Südens ausübte.<sup>57</sup> In einem um das Jahr 490 zu datierenden Brief an Kong Zhigui, den er von

<sup>56</sup> Biographisches Material enthalten *Nan Qi shu* 40.692–701, *Nan shi* 44.1101–05 sowie Ren Fangs »Lebensbeschreibung des Prinzen Wenxuan von Jingling« (*Qi Jingling Wenxuan wang xingzhuang*, in: *Wen xuan* 60.1b–13b; übers. von E. von Zach [1958], Bd. 2, 1026–36), eine posthume Würdigung der Verdienste Xiao Ziliangs aus dem Kreise seiner engsten Freunde. Eine (quellen-)kritische Biographie des Prinzen fehlt bislang. Relativ gut erforscht sind hingegen die buddhistischen Aktivitäten Xiao Ziliangs. Hier sind insbesondere die Arbeiten von Guo Peng (1986), 550–54; Nakajima (1985), 330–343; Ogasawara (1939); Tang Yongtong (1983), Bd. 2, 328–31; Utsubi (1957) und Vande Walle (1979) zu nennen.

<sup>57</sup> Der Prinz fertigte selber Abschriften des *Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra* an und verfaßte einen Kommentar, der jedoch nicht überliefert ist. In der Song-Zeit ging die Identifikation Xiao Ziliangs mit der Figur Vimalakīrtis so weit, daß Zhu Xi (1130–1200) das Gerücht weiterverbreiten konnte, das *Vimalakīrtinirdeśa* sei eine im Umkreis Xiao Ziliangs produzierte Fälschung. Vgl. Demiéville (1962), 446.

der prinzipiellen Vereinbarkeit traditionell chinesischer Vorstellungen mit den Zielen des Buddhismus zu überzeugen sucht, umreißt Xiao Ziliang in der Verteidigung der Buddhisten auch sein eigenes Lebensideal:

Diejenigen, die heute aufrichtig und eifrig sich selbst überwinden (die Buddhisten), sind in Wahrheit Eure Gesinnungsbrüder. Sie wollen sich gegenseitig veranlassen, vom Hochmut abzulassen, ihre Arroganz zu beseitigen, ihre fleischlichen Begierden zu zügeln und ihre Habsucht unter Kontrolle zu bringen. [Sie streben ferner danach,] Anstand und Zurückhaltung zu pflegen, Höflichkeit und Respekt zu üben, Mitmenschlichkeit und Rechtlichkeit zu dienen sowie der Pietät gegenüber den Eltern und der Bruderliebe treu zu bleiben. Sie sorgen für eine umfassende Verteilung [der materiellen Güter], verbreiten universale Liebe, belohnen hervorragende Weise und wählen außergewöhnliche Talente aus. Wessen müßten sie sich gegenüber den Geistern [ihrer Ahnen] schämen? Unermüdlich anzuspornen, eben darin liegt wirklich ihr Herzensanliegen. Und obwohl sie noch nicht imstande sind, der Lehre [vollkommen] zu folgen, hat sie sich fest in ihre Herzen eingeprägt.<sup>58</sup>

Nicht spirituelle Isolation, sondern eine in den weltlichen Raum ausgreifende Wohltätigkeit stellt das mit neuer religiöser Inbrunst verfolgte Gemeinschaftsideal des Prinzen und seiner Umgebung dar. Die Quellen porträtieren Xiao Ziliang denn auch als einen angesehenen Wohltäter, der sich uneigennützig in weltlichen Angelegenheiten engagiert, ohne jedoch vom »Schmutz der Welt« befleckt zu werden. Einer seiner Biographen, der Literatenbeamte Ren Fang, schreibt kurze Zeit nach Xiao Ziliangs Tod über ihn: »In den Schriften [des Prinzen] kommen seine Verdienste nur unvollkommen zum Ausdruck; es war seine erhabene Persönlichkeit, durch die er [für die Menschen] von größtem Nutzen war.«<sup>59</sup> Und das *Nan Qi shu* berichtet über die Zeit um 479–480, als Xiao Ziliang Generalgouverneur (*dudu*) der Kommanderien Kuaiji, Dongyang, Linhai, Yongjia und Xin'an war:

[Xiao] Ziliang besaß ein ehrliches [Empfinden für] Gerechtigkeit und liebte das Altertum. Als Zhu Bainian, ein höchst tugendhafter Mann aus einer [der Xiao Ziliang unterstehenden Kommanderien] vorzeitig verstarb, schenkte der Prinz der Frau [des Verstorbenen] einhundert Scheffel (*hu*) Reis und stellte eine Person aus dem Volke [von ihren öffentlichen Dienstpflichten] frei, um die Witwe [im Genuß] mit Brennholz und Reisig zu versorgen.<sup>60</sup>

58 *Wenxuan wang shu yu zhongcheng Kong Zhigui shi yihuo* (»Brief des Prinzen Wenxuan an den Stellvertreter [des Oberzensors] im Palast, Kong Zhigui, zur Klärung von Zweifeln und Irrtümern«) *Hongmingji* 11, T.52.72b13–18. Vgl. Makita (1973–75), Bd. 3, 590; Schmidt-Glintzer (1976), 118.

59 *Wen xuan* 60.3a. Vgl. von Zach (1958), 1027.

60 *Nan Qi shu* 40.693.



Dem Volk Erleichterung zu verschaffen und die Kaiser seiner Familie zum schonenden Umgang mit den Ressourcen des Landes zu ermahnen, dazu dienten später einige der längsten Throneingaben des Prinzen wie auch mehrere karitative Projekte. Im Jahre Jianyuan 3 (481/82) richtete Xiao Ziliang, damals noch nicht zum Prinzen (*wang*) ernannt, eine Eingabe an Kaiser Gao (reg. 479–482) mit dem Vorschlag, in der Hauptstadtkommanderie Auffangbecken und Deiche zur Vorbeugung gegen Hochwasser zu errichten, um auf diese Weise neues Ackerland zur Nutzung durch ärmere Bauern zu erschließen. Seinen Vater, Kaiser Wu (reg. 482–493), warnte er wiederholt vor einer Erschöpfung des Volkes durch zu hohe Steuern, die Last der Arbeitsdienste oder Naturkatastrophen infolge herrscherlicher Nachlässigkeit: »Der Staat hängt vom Volke ab, das Volk hängt von der Nahrung ab. Gibt es keine Nahrung, [so] gibt es kein Volk. Womit kann man [dann noch] regieren?«<sup>61</sup> Mehrfach ließ Xiao Ziliang daher nach Naturkatastrophen die öffentlichen oder seine privaten Speicher öffnen und errichtete im Jahre 491 gemeinsam mit seinem Bruder Xiao Changmao sogenannte »Herbergen für die sechs Notlagen« (*liuji guan*), in denen Bedürftige mit Nahrung, Kleidung und Medizin versorgt wurden.<sup>62</sup>

Seinen Mahnungen zu sparsamer Regierung scheint der Prinz in seiner eigenen Lebensführung durchaus entsprochen zu haben. »Er war abgeneigt«, so der bereits erwähnte Ren Fang, »Reichtümer anzuhäufen und half unermüdlich seinen Mitmenschen durch milde Gaben. [...] Für ihn bestand kein Unterschied zwischen einem prächtigen Hofgewand und einem zusammengeflackten, groben Hanfkleid. Er suchte ebenso gern Unterschlupf in einer vornehmen Residenz wie in einer ärmlichen Hütte.«<sup>63</sup> Bescheidenheit und eine gewisse Natürlichkeit im Umgang mit anderen werden Xiao Ziliang auch von Yu Gaozhi attestiert, der auf Geheiß des Prinzen einen Brief an den Eremiten Liu Qiu schrieb, um diesen für den Salon zu gewinnen:

Der Prinz hat einen Wohnsitz im Außenbezirk [der Hauptstadt] gewählt, der umgeben ist von Bächen und Hügeln. In der Öffentlichkeit prahlt er nicht mit seinen Erfolgen und [auch] im Privaten verweist er nicht auf seine großen Taten. Er pflegt ungezwungenen Umgang sowohl mit vornehmen wie mit einfachen Leuten, um dadurch die Absichten beider genau zu erforschen. Darüber hinaus bewahrt er eine großmütige Sorge [für andere Menschen] und macht weit und breit die wahren Sitten bekannt. Sein Herzenswunsch ist es, [von Euch] über die

<sup>61</sup> *Nan Qi shu* 40.694.

<sup>62</sup> *Nan Qi shu* 21.401.

<sup>63</sup> *Wen xuan* 60.10a. Vgl. von Zach (1958), 1033.

Dinge jenseits des Beschreibbaren zu hören und gemeinsam [mit Euch] die zahlreichen Mysterien zu ergründen.<sup>64</sup>

Xiao Ziliangs Lebensphilosophie, so könnte man die vom Prinzen in Auftrag gegebene Selbstdarstellung zusammenfassen, basierte auf dem Versuch, die irdische Welt zu übersteigen, während man doch ein Teil von ihr blieb, und weltliche Tugenden zu realisieren, während man in seinem Herzen im Jenseits schweifte. Die dabei fast zwangsläufig auftretende Spannung zwischen dem als leidvoll erfahrenen irdischen Sein auf der einen und der Sehnsucht nach der Welt »jenseits des Beschreibbaren« auf der anderen Seite ist nicht nur kennzeichnend für Xiao Ziliang selbst, sondern stellt in unterschiedlicher Intensität die psychische Grundstruktur der meisten Literaten seiner Umgebung dar.<sup>65</sup>

#### 4. Die Villa am Fuße des Jilong-Hügels

Der Ort, an dem die Lebensphilosophie des Prinzen gleichsam räumliche Gestalt annahm, war die Villa, die Xiao Ziliang am Fuße des Jilong-Hügels (Jilong shan *xia*) für sich errichten ließ und die schon bald darauf zum Gegenstand von Gedichten und Prosatexten wurde.<sup>66</sup> Nur wenige Kilometer

<sup>64</sup> *Quan Qi wen* 24.3b–4a; *Guang Hongming ji* 19.233c6–22 (hier c12–14). Siehe auch den von Yan Kejun Ren Fang zugeschriebenen und bis auf den Anfang identischen »Brief an den Eremiten Liu Qiu im Auftrag von Yu Gaozhi« (*Wei Yu Gaozhi yu Liu jushi Qiu shu*) in *Yüwen leiju* 37.668; *Quan Liang wen* 43.9a–10b.

<sup>65</sup> Nakajima Ryûzô (1985, 325) hat die These aufgestellt, die Gründung des Salons sei der Versuch Xiao Ziliangs gewesen, den inneren Konflikt zwischen Amtsführung einerseits und religiösem Streben andererseits zu lösen. Der Salon am Hofe des Prinzen habe diesem die Möglichkeit der Selbstvervollkommnung in einer Sphäre relativer Abgeschiedenheit geboten, ohne sich gänzlich aus der Welt der Politik zurückziehen zu müssen, was angesichts der Stellung des Prinzen und der negativen Beurteilung des Eremitentums keine reale Option gewesen sei.

<sup>66</sup> An lyrischen Werken aus der Zeit des Salons wären u. a. zu nennen: Xiao Ziliangs fragmentarisch überlieferte poetische Beschreibung seines Gartens (*Yü houyuan*), in *Quan Qi shi* 1.753; ders., *Deng shan wang Lei jushi jingshe tong Shen youwei guo Liu xiansheng mu xia zuo* (»Verfaßt anlässlich eines Besuchs am Grabe von Herrn Liu [Huan] in Begleitung des Gardisten zur Rechten, Shen [Yue], nachdem wir von einem Berg aus die Klausen des Eremiten Lei [Cizong] betrachtet hatten«), in *Quan Qi shi* 1.753; ders., *Binliao qi yao* (»Sieben elementare Dinge für Besucher und Beamte«), *Yüwen leiju* 57.1034, *Quan Qi wen* 7.12a; Wang Rong, *Qixuan si ting jiang bi you diyuian qi yun ying situ jiao* (»[Gedicht] mit sieben Reimen, verfaßt auf Veranlassung durch den Herrn Erziehungsminister bei einem Spaziergang im Garten [der Westlichen Villa] im Anschluß an eine Sûtra-Auslegung im Qixuan-Tempel«), in *Quan Qi shi* 2.786. Xie Tiaos »Rhapsodie über den Besuch eines Privatgartens« (*Yü houyuan fu*) ist möglicherweise ebenfalls eine Beschreibung des Gartens der Westlichen Villa. *Xie Xuancheng ji*, 37–39; vgl. Chang (1986), 113–115. Zu Formen und Inhalten der Gattung *fu*, die ich mit David Knechtges als »Rhapsodie« (rhapsody) überset-

vor den Toren des Kaiserpalastes gelegen, war die Residenz Xiao Ziliangs eine Oase der Ruhe und Abgeschiedenheit inmitten freier Natur (siehe auch Karte 3). Die naturräumliche Ausstattung dieses Ortes mit seinen Bächen und Hügeln, verschiedenen Pflanzenarten und seltenen Tieren lud gewissermaßen dazu ein, der Welt den Rücken zu kehren und sich mystischer Versenkung hinzugeben. Gleichwohl dienten die Nähe zum Palast und die engen Bindungen, die die Herrscherhäuser jener Zeit zu diesem Berg besaßen, stets auch als Brücke zum Hof und der Welt der Politik. Song Wendi errichtete hier nicht nur eine Residenz für seinen Sohn Liu Hong (434–458), den Prinzen von Jianping, sondern im Jahre Yuanjia 15 (438) auch eine »Halle der konfuzianischen Studien« (Ruxue *guan*), in der unter anderem Xiao Daocheng, der spätere Gründer der Qi-Dynastie, bei dem bekannten Lehrer Lei Cizong studiert haben soll.<sup>67</sup>

Zum Komplex der Westlichen Villa gehörten neben dem privaten Wohnquartier des Prinzen und einem weitläufigen Park noch mindestens drei weitere Gebäude: der ehemalige Aufenthaltsort des Lei Cizong, die »Halle der konfuzianischen Studien« (Ruxue *guan*); ferner das sogenannte »Dharma-Wolke-Kloster« (Fayun *jinglu*),<sup>68</sup> in dem alle buddhistischen Aktivitäten des Zirkels stattfanden, sowie schließlich die bereits erwähnte »Halle des Literatenwaldes« (Shilin *guan*),<sup>69</sup> die als Treffpunkt des Zirkels um Xiao Ziliang sowie als Raum für Kompilationsprojekte und andere gelehrte Unternehmungen diente.<sup>70</sup> Neben Beschreibungen, die ganz allgemein die Atmosphäre in der Westlichen Villa einzufangen versuchen, enthalten die Quellen hier und da auch Hinweise zur inneren Ausstattung eines Gebäudes, wobei zumeist die Shilin-Halle gemeint sein dürfte. So lesen wir etwa, daß

---

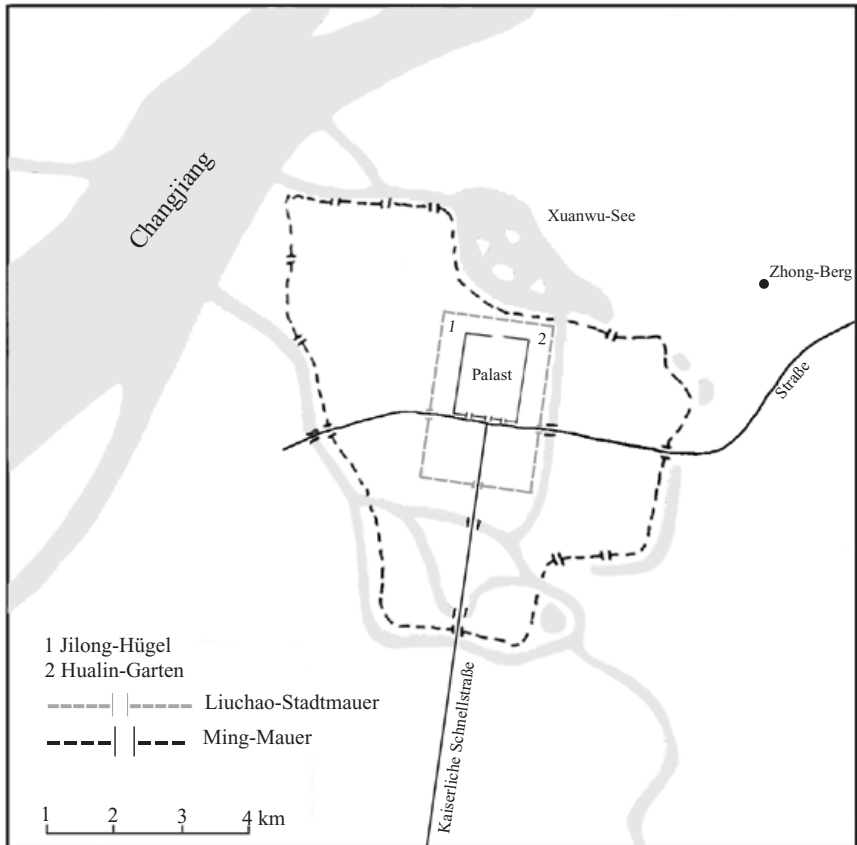
ze, siehe Knechtges (1976); Ma Jigao (1987). Prosabeschreibungen der Westlichen Villa enthalten: Xiao Ziliangs »Brief an den Gouverneur von Nan jun, Liu Jingrui« (*Yu Nan jun taishou Liu Jingrui shu*), in *Guang Hongming ji* 19, T.52.233b18–c5, *Quan Qi wen* 7.11a–b; Wang Rong, *Yu Jing zhou yinshi Liu Qiu shu* (»Brief an den Eremiten Liu Qiu aus Jing zhou«, *Guang Hongming ji* 19, T.52.233a14–b17, *Quan Qi wen* 12.9b–10b; Ren Fang, *Wei Yu Gaozhi yu Liu jushi Qiu shu* (»Brief an den Eremiten Liu Qiu im Auftrag von Yu Gaozhi«, *Yüwen leiju* 37.668, *Quan Liang wen* 43.9a–10b; ders., *Qi Jingling Wenxuan wang xingzhuang* (»Lebensbeschreibung des Prinzen Wenxuan von Jingling«), in *Wen xuan* 60.1b–13b (bes. 12a–b). Der Jilong-Hügel mit den darauf befindlichen Gebäuden wird u. a. erwähnt in: *Jingding Jiankang zhi* 17.12a–b *Liuchao shiji bianlei, xia*, 145; *Nanchao sikao*, Qi, 75; *Jinling fancha zhi* 17.735–738; *Taiping huanyu ji* 90.12a.

<sup>67</sup> *Song shu* 72.1858; *Nan shi* 2.45.

<sup>68</sup> Siehe *Guang Hongming ji* 19.232b25–26; *Nanchao sikao*, Qi, 75. Vgl. Ami (1960), 48–49.

<sup>69</sup> *Liang shu* 16.267. Vgl. Ami (1960), 50.

<sup>70</sup> Das im Jahre 1160 vollendete geographisch-historische Werk *Liuchao shiji bianlei, xia*, 145 erwähnt, daß sich am Jilong-Hügel die Gräber der Jin-Kaiser Yuandi (reg. 317–322), Mingdi (reg. 322–325), Chengdi (reg. 325–342) und Aidi (reg. 361–365) sowie fünf buddhistische Tempel befanden.



Karte 3: Jiankang zur Zeit der Südlichen Qi-Dynastie  
(nach Mather [1988], 174)

Xiao Ziliang eine Art Reliquien- und Antiquitätenkabinett eingerichtet hatte, »das mit Gefäßen und Kleidungsstücken von Persönlichkeiten aus alter Zeit angefüllt war« und von Zeit zu Zeit durch neue Geschenke bereichert wurde.<sup>71</sup> Diese mußten nicht wirklich alt sein. Entscheidend war, daß sie von der Aura des Altertums umgeben waren, wie beispielsweise das »Warngefäß« (*qiqi*),<sup>72</sup> das Zu Chongzhi (429–500) dem Prinzen als Geschenk darbrachte.<sup>73</sup> Weiterhin erfahren wir, daß Xiao Ziliang nicht nur Portraits von vorbildlichen Menschen des Altertums, sondern von allen Mitgliedern seines Salons anbringen ließ:

[Als] der Prinz von Jingling, [Xiao] Ziliang [den Salon] in der Westlichen Villa eröffnete, lud er herausragende Talente [an seinen Hof] ein, um mit ihnen die »Halle des Literatenwaldes« (Shilin *guan*) zu gründen; und er beauftragte Handwerker, Bildnisse seiner Gäste anzufertigen, zu denen auch [Wang] Liang gehörte.<sup>74</sup>

Noch ausführlicher berichtet ein Augenzeuge, der bereits mehrfach zitierte Ren Fang:

Als seine Bergresidenz gerade fertiggestellt war, zog sich [Xiao Ziliang] der Welt den Rücken kehrend allein dorthin zurück. Beim Anblick [seines neuen Heims] sprach er zu sich selbst: »Wenn die Toten zurückkehren könnten, mit wem von ihnen würde ich hier einziehen?« Er dachte weit zurück an vortreffliche Männer in der Vergangenheit, deren Geistern er begegnen wollte. Darauf befahl er Malern, Bildnisse von ihnen auf die Fenster (*xuanyou*) zu malen. Anschließend betrachtete er sehnsuchtsvoll [die Portraits] dieser Weisen und Heiligen, während er sich tief versunken ihrer Fähigkeiten und Tugenden erinnerte. [Bildnisse] sitzamer Frauen aus dem Volke waren ebenfalls darunter.

<sup>71</sup> Xiao Ziliang besaß unter anderem ein altes Bett von Yu Fan (164–232) (*Nan Qi shu* 40.693), eine Zither (*ming qin*), die Xie An gehört hatte (*Liang shu* 23.331), einen Weinbecher von Xi Kang und ein *cheng*-Weingefäß von Xu Miao (*Liang shu* 51.733), ferner ein Gefäß, welches angeblich einst dem Han-Gesandten und Dichter Su Wu (ca. 143–60 v. Chr.) vom Shanyu der Xiongnu geschenkt worden war (*Nan Qi shu* 59.685).

<sup>72</sup> Ein *qiqi* (wörtlich »ein Neige-Gefäß«) ist ein Gefäß, das sich in leerem Zustand auf die Seite neigt, umkippt, wenn es vollgefüllt ist, und nur bei einer bestimmten mittleren Füllhöhe aufrecht steht. Der Tradition nach soll es in der Zhou-Zeit zur Rechten des Herrschers aufgestellt worden sein, als Warnung vor Exzessen und als Mahnung, Maß und Mitte einzuhalten. Siehe *Xunzi jiji* 20.341. Die Übersetzung »Warngefäß« übernehme ich von Köster (1967), 365. Vgl. auch Knoblock (1994), 238, 244.

<sup>73</sup> *Nan Qi shu* 52.906. Ein weiteres Beispiel für Xiao Ziliangs Interesse an alten Gefäßen gibt *Nan Qi shu* 39.685.

<sup>74</sup> *Liang shu* 16.267. Siehe auch *Liang shu* 19.299.

Einmal besuchte Xiao Ziliangs Residenz (*Liang chao*)<sup>75</sup> ein Gast, der [in Anspielung auf die Frauenbildnisse] scherzhaft zu ihm meinte: »Ich habe noch keinen gesehen, der die Tugend [ebensosehr] liebte [wie die Frauen].<sup>76</sup> Angesichts dieser Bildnisse hab' ich bei Euch so meine Zweifel.« Sofort befahl Xiao Ziliang, die Bildnisse abzuschaben, und bat [seinen Gast] unverzüglich um Verzeihung (*tou-zhang*)<sup>77</sup>.

Der Prinz (Xiao Ziliang) war der Überzeugung, daß [selbst] das schnellste Rennpferd einmal ausgesprochene Worte nicht mehr einholen könne und die Annahme einer einzigen falschen Ansicht zu den größten Verfehlungen führe. Die Inschriften und Ermahnungen, die er verfaßte, ergeben zusammengenommen [mehrere] Rollen (*juanzhou*). An Toren, Treppen, Türen und Sitzmatten im Hause waren [überall] Belehrungen für die Nachkommenden angebracht.<sup>78</sup>

Im Unterschied zu anderen Beschreibungen, die die Schlichtheit und Natürlichkeit der Westlichen Villa und ihrer Umgebung in den Vordergrund stellen und so den Eindruck gelöster Entspanntheit vermitteln, tritt hier ein anderer, nicht minder realer Aspekt deutlicher hervor: die puritanische Strenge, die diesen Ort durchzieht und durch das äußerst sittenstrenge Leben des Prinzen mit all seinen Warnungen und Ermahnungen genährt wird. Spätestens hier wird klar, daß die Residenz Xiao Ziliangs kein Ort war von der Art daoistischer Paradiese, in denen man unbeschwert und den Leiden der Welt entrückt verweilen konnte. Eher war sie ein Ort, an dem man sich in stiller, fast klösterlicher Abgeschlossenheit seiner moralischen Unvollkommenheiten bewußt zu werden hatte, um sodann geläutert und gestärkt den Kampf gegen die Übel der Welt von neuem aufzunehmen. Die bildlichen Darstellungen früherer Weisen und lebender Freunde vermittelten dem Einzelnen dabei die Gewißheit, daß er in seinem Bemühen nicht alleine stand, sondern Teil einer Gemeinschaft war, die den Prozeß der Selbstvervollkommnung zugleich anspornte und überwachte. Insofern stellte die Villa Xiao Ziliangs nicht einfach nur einen Treffpunkt dar, sondern ist als *der* räumliche Bezugspunkt anzusehen, an dem sich die »Ge-

<sup>75</sup> *Liang chao* (»Hof von Liang«): Der Hof von Liang war der Wohn- und Regierungssitz des zweiten Sohnes von Han-Kaiser Wendi (reg. 180–157 v. Chr.), Prinz Xiao von Liang (Liu Wu, reg. 168–144 v. Chr.), der hier den bekanntesten literarischen Salon seiner Zeit unterhielt. Siehe Knechtges (1994), 52–53; Ma Jigao (1987), 62–70. Hier bezieht sich die Ortsangabe jedoch auf die Residenz des Prinzen von Jingling auf dem Jilong-Hügel nordwestlich von Jiankang. Vgl. Xie Tiaos *Choude fu* in *Xie Xuancheng ji* 1.7 (Anm. 24).

<sup>76</sup> Loc. class. *Lunyu zhushu* 9.2491a.

<sup>77</sup> Wörtlich: »den Stab wegwerfen«. Loc. class. *Li ji zhengyi* 7.1282c.

<sup>78</sup> *Wen xuan* 60.12a–b. Übers. mit Änderungen nach von Zach (1958), Bd. 2, 1034–35. Eine beachtliche Anekdote, wenn man bedenkt, daß die Literatenbeamten aus der Westlichen Villa in der späteren Literaturgeschichte vor allem als Verfasser frivoler Liebeslyrik einen Ruf hatten.

meinde« um Xiao Ziliang konstituierte und ein Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit entwickelte. Auch wenn bei den regelmäßig stattfindenden Treffen des Salons immer nur ein Teil seiner Mitglieder auch tatsächlich physisch anwesend war – was bei der üblichen häufigen Versetzung der Amtsinhaber jener Zeit die Regel war –, so blieb doch andererseits die geistige Verbundenheit der Mitglieder untereinander stets gewahrt.

Erklärungsbedürftig ist weiterhin der Umstand, daß Ren Fang in seiner Darstellung der Westlichen Villa auf die frühe Han-Zeit referiert, indem er zur Bezeichnung der Residenz Xiao Ziliangs den Ausdruck »Liang *chao*« (»Hof des [Prinzen von] Liang«) entlehnt. Wie David Knechtges ausgeführt hat, wurden die ersten nachweisbaren literarischen Salons in der Regierungszeit Han Jingdis (reg. 157–141) von Han-Prinzen an ihren Höfen gegründet.<sup>79</sup> Unter diesen Salons war derjenige des Prinzen von Liang der bedeutendste, da dort mit Mei Sheng (gest. 141) und Sima Xiangru (179–117 v. Chr.) die beiden prominentesten Literaten ihrer Zeit verkehrten. Wenige Jahre nach dem Tod des Prinzen (144) machte dann der sechzehnjährig auf den Thron gekommene Wudi, »the first Han emperor who showed any interest in literature«,<sup>80</sup> seinen Hof zu einem Mekka für Gelehrte, Poeten und Philosophen des Reiches. Während der hochbetagte Mei Sheng im Jahre 141 auf dem Weg in die Hauptstadt, wohin ihn der Kaiser gerufen hatte, verstarb, hielt sich Sima Xiangru etwa seit 136 v. Chr. am Hofe Wudis auf. Durch den Vergleich mit den höfischen Zirkeln der frühen Han präsentiert sich Xiao Ziliang somit als Erbe einer glorreichen Tradition herrscherlichen Mäzenatentums.

---

<sup>79</sup> Knechtges (1994), 52.

<sup>80</sup> Ebd., 51.





### III. Salonkultur und Formen adliger Selbstvergewisserung

Der Salon des Prinzen von Jingling wird in der sinologischen Sekundärliteratur unter der Kategorie »Dichterzirkel« geführt. Die Gleichsetzung von Adelssalon mit Dichterzirkel ist erklärlich; zum einen ist praktisch die gesamte überlieferte Literatur jener Zeit im Milieu höfischer Salons entstanden und hat, insbesondere in der Lyrik, Themen des höfischen Lebens zum Inhalt.<sup>1</sup> Zum anderen waren es mit Shen Yue und Ren Fang zwei ehemalige Mitglieder des Salons, die in der blühenden, aber auch stark polarisierten literarischen Szene der frühen Liang den größten Einfluß ausübten.<sup>2</sup>

Ein auf die Literaturgeschichte verengter Blickwinkel birgt indes die Gefahr, die zentrale Bedeutung zu übersehen, die der Salon in der Westlichen Villa über den literarischen Bereich hinaus für das gesamte geistige, gesellschaftliche und politische Leben des Adels im Süden besaß. Literatur war ein wesentliches, nicht aber das einzige Anliegen des Salons. Unter seinen Gästen befanden sich ja keineswegs nur literarische Eminenzen, sondern neben zivilen auch militärische Beamte,<sup>3</sup> Gelehrte aus verschiedenen Disziplinen, buddhistische Mönche und daoistische Meister. Sie alle betätigten sich zwar ausgiebig als »Dichter«, ergingen sich jedoch gleichermaßen in Diskussionen über Politik, Philosophie, Geschichte, Literaturtheorie und -kritik, Kalligraphie, Genealogie, Klassikerstudien, Buddhismus und andere aktuelle Themen. Vor diesem Hintergrund erscheint mir die Bezeichnung »Dichterzirkel« zur Charakterisierung des Salons in der Westlichen Villa insgesamt als zu einseitig. Andernfalls wäre man im Hinblick auf die vielfältigen buddhistischen Aktivitäten dieses Kreises gezwungen, die Bezeichnung »Buddhistenzirkel« als in gleichem Maße gerechtfertigt gelten zu lassen. Auch dies wäre letzten Endes jedoch eine Verkürzung der Realität.

---

1 Vgl. Martin (1998), 89: »[L]a plus grande partie de la production poétique conservée de cette époque voit le jour dans des joutes dont les cours princières ou les salons des grands forment le cadre.«

2 Über die literarische Szene der Liang-Zeit geben Auskunft Knechtges (1982), 11–21; Marney (1976a; 1981); Morino (1966; 1968); Schmidt-Glintzer (1990), 195–200. Zur Rezeption Shen Yues, dessen späteres Bild in starkem Maße von seinen Kritikern wie auch durch seine ins *Yulai xinyong* aufgenommenen Liebesgedichte geprägt wurde, siehe Mather (1988).

3 *Nan shi* (44.1099) berichtet in bezug auf den Salon des Wenhui-Kronprinzen, daß dieser sowohl Zivil- als auch Militärbeamte in seinen Reihen gehabt habe. Dasselbe gilt auch für den Salon in der Westlichen Villa.

Im folgenden soll daher nicht der Versuch unternommen werden, gegen die eminente Rolle der Literatur im Salon des Prinzen zu argumentieren; mein Ziel ist es vielmehr, das äußerst gesellige und vor Energie sprudelnde Leben auf dem Jilong-Hügel in seiner ganzen Vielfalt anhand der verfügbaren Quellen zu dokumentieren, um auf diese Weise zunächst den äußeren Rahmen zu rekonstruieren, in dem die später zu behandelnden literarischen, politischen und religiösen Debatten jener Zeit stattfanden.

## 1. Literatur als Gesellschaftsspiel und Medium der Selbstvergewisserung

Wie bereits mehrfach angedeutet, war das Verfassen von Gedichten zwar nicht die alleinige, aber zweifellos eine wesentliche Beschäftigung der in den Salons der Qi- und Liang-Periode versammelten Adligen – und ein äußerst geselliges Unternehmen dazu, das oft in einem rauschhaften Zustand der Beteiligten endete. »Eine bezaubernde Landschaft an einem herrlichen Tag, ein kühler Wind in einer Mondnacht«, erinnert sich Xiao Gang an gemeinsame glückliche Stunden mit seinem jüngst verstorbenen Freund Liu Zun (488–535), »das Reiherboot hat soeben abgelegt, ein roter Kranich läßt gemächlich seinen Ruf ertönen. Kein Tag, an dem wir [einander] nicht gefolgt, keine Stunde, zu der wir nicht zusammengekommen wären. Unsere Weingelage endeten mit heißen Ohren und wir verliehen unseren Empfindungen Ausdruck, indem wir Gedichte rezitierten. Wir beurteilten den Charakter von Leuten und debattierten über Literatur und Geschichte.«<sup>4</sup> Obwohl Xiao Gang sich hier auf Begebenheiten in der Liang-Zeit bezieht, darf man annehmen, daß sich auch die Treffen des Kreises auf dem Jilong-Hügel durch eine teils bis zur Ekstase gesteigerte Begeisterung auszeichneten. Dazu trugen ganz entscheidend die diversen Dichterspiele und -wettkämpfe bei, die den spielerischen, mitunter auch verspielten Charakter der Lyrik dieses Zirkels ausmachen.<sup>5</sup> Die Biographie von Yu Xi in der »Geschichte der Süddynastien« (*Nan shi*) enthält dazu folgende Episode:

Einst versammelte der Prinz von Jingling, [Xiao] Ziliang, des Nachts Gelehrte (*xueshi*). Man ritzte eine Kerze ein und machte Gedichte. Für ein Gedicht mit vier Reimen markierte man [einen Abschnitt] von einem *cun* als Maßstab. [Xiao] Wenyan sagte: »Ein Gedicht mit vier Reimen zu vollenden, [bevor] ein *cun* Kerze vollständig abgebrannt ist, was soll denn daran schwierig sein?« Darauf schlugen er,

<sup>4</sup> *Liang shu* 41.593.

<sup>5</sup> Sehr detailliert dazu Martin (1998) und Morino (1967); vgl. Mather (1988), 64 ff.

[Qiu] Lingkai, Jiang Hong und die anderen eine bronzene Mönchsschale und [begannen] zu dichten. Nachdem der Ton [der Schale] verklungen war, waren die Gedichte vollendet, die alle lesenswert waren.<sup>6</sup>

Die wahrscheinlich verbreitetste, weil zahllose Variationsmöglichkeiten bietende Form des Dichterspiels war diejenige, bei der ein Thema vorgegeben wurde,<sup>7</sup> zu dem die Beteiligten zu improvisieren hatten. Ein solches Thema (*tici*) konnte aus einem Oberbegriff bestehen, zum Beispiel dem Begriff »Natur« (*ziran*), zu dessen Unterbegriffen (Berg, Nebel, Tau, Bambus etc.) dann jeweils ein Gedicht zu verfassen war. Weitere Themen boten die Namen bekannter Persönlichkeiten, eine Zeile aus einem berühmten Gedicht oder eine Melodie aus dem Korpus der Han-zeitlichen Militär- und Reiterlieder (*Guchui naoge*; »Gesänge zu Trommeln, Pfeifen und *nao*-Glocken«), die wegen ihrer inhaltlichen Vielfalt und schwungvollen Rhythmen bei den Aristokraten des Südens hoch im Kurs standen.

Ebenfalls beliebt waren sogenannte *fengming shi* (»Gedichte zu Begriffen«), bei denen es vermutlich darauf ankam, ausschließlich Nomina aus einem bestimmten, vorher festgelegten Gegenstandsbereich zu verwenden, beispielsweise Palastnamen, Generalstitel, Familiennamen, Schiffe, Wagen, Tiere, Bäume, Gräser, Zahlen oder Akupunkturpunkte.<sup>8</sup> Großes rhetorisches Geschick verlangten auch die Komposition von Palindromen (*huiwen*)<sup>9</sup> oder das sogenannte »Trennen und Zusammenfügen« (*lihe*). Hierbei bestand die Aufgabe darin, Verszeilen zu schmieden, in denen zwei oder mehr Schriftzeichen zusammengefügt ein neues Zeichen ergaben, welches dem Vers einen anderen, tieferen Sinn verlieh.<sup>10</sup>

Parallel zur enormen Ausdehnung der literarischen Produktion in der Liang-Zeit,<sup>11</sup> erfuhr auch das Repertoire an Dichterspielen eine Erweite-

6 *Nan shi* 59.1463.

7 Die anlässlich solcher Dichterspiele entstandenen Werke sind häufig bereits an der im Titel auftauchenden Formel *fu...de* (»ein Thema zuweisen und erhalten«) zu erkennen.

8 Beispiele für diese Art Gedichte sind nicht überliefert.

9 Karl S. Y. Kao definiert Palindrome im Chinesischen als »strings of characters or lines of a poem arranged to yield grammatically well-formed sentences or meaningful expressions read either forward or backward«. Siehe Nienhauser (1986), 135. Beispiele für Palindrome gibt Martin (1998), 87–88.

10 Ein Beispiel gibt Nienhauser (1986), 135: In der Liedzeile 千里草何青青；十日卜，不得生 (»a thousand *li* of grass,/ how green it is;/ for ten days the prognostications have indicated,/ it will not live«) lassen sich die Zeichen 千里草 und 十日卜 zu dem Namen Dong Zhuo 董卓 zusammenfügen. Man könnte den Vers daher auch verstehen als »**Dong**, wie grün er ist; **Zhuo** wird nicht leben«.

11 Ein Beispiel gibt Nienhauser (1986), 135: In der Liedzeile 千里草何青青；十日卜，不得生 (»a thousand *li* of grass,/ how green it is;/ for ten days the prognostications have indicated,/ it will not live«) lassen sich die Zeichen 千里草 und 十日卜 zu dem Namen Dong Zhuo 董卓 zusammenfügen. Man könnte den Vers daher auch verstehen als »**Dong**, wie grün er ist; **Zhuo** wird nicht leben«.

11 Von dieser Dynastie sind die Gedichte von 166 Personen überliefert, im Gegensatz zu den Werken von nur 42 Personen aus der Qi-Zeit. Morino (1967), 36.

rung. Große Popularität bei den Adligen genoß die Form »Große Worte, feine Worte« (*da yan xi yan*). Auf ein Gedicht, das inhaltlich auf ein Großes, den Makrokosmos verweist, folgt ein zweites Gedicht, daß zum ersten Gedicht einen inhaltlichen Kontrast aufbaut, indem es sich der Beschreibung einer miniaturisierten Welt, des Mikrokosmos widmet.<sup>12</sup>

Ein weiteres beliebtes Spiel war schließlich die möglichst häufige Verwendung eines bestimmten Schriftzeichens. So gelang es etwa Xiao Yi, dem Prinzen von Xiangdong, in einem Achtzehnzeiler zu je fünf Zeichen drei- und zwanzigmal das Schriftzeichen *chun* (»Frühling«) unterzubringen, worauf sein Freund Bao Quan ein gleich langes Gedicht verfaßte, in dem er dreißigmal das Zeichen *xin* (»neu«) verwendete.<sup>13</sup>

Man mag einen Mangel an Originalität und Individualität bei solchen »Spielereien« beklagen und ihnen deshalb den Rang von Kunstwerken absprechen.<sup>14</sup> Ihr sozialer Wert ist dafür jedoch um so höher einzuschätzen. Der trotz aller Variationen ständige Rückgriff auf Bekanntes, etwa in Form stets wiederkehrender Melodien war es, der geselliges Dichten überhaupt erst ermöglichte. Auf Geselligkeit und, noch viel wichtiger, auf Gemeinsamkeit kam es den Adligen in der Westlichen Residenz jedoch zuallererst an. Damit befanden sie sich ganz in Übereinstimmung mit der Feststellung Zhong Hongs: »Bei festlichem Zusammensein wird [liebvolle] Zuneigung durch das Gedicht ausgedrückt; [in Zeiten der] Trennung wird [kummervolle] Klage durch das Gedicht ausgedrückt«.<sup>15</sup> In seinem »Vorwort zum Leben in den Bergen« (*Shanju xu*), in dem er den Kreis Xiao Ziliangs implizit mit den höfischen Zirkeln in der frühen Han-Zeit vergleicht,<sup>16</sup> spricht der Prinz von Sui jun (Xiao Zilong, 476–494), ein jüngerer Bruder Xiao Ziliangs, diesen Aspekt direkt an:

<sup>12</sup> Ein Beispiel enthält der Anhang (Text 5).

<sup>13</sup> Morino (1967), 35–36. Die Liste von Dichterspielen ließe sich noch weiter fortsetzen. Ich begnüge mich hier, auf die Erklärungen und Beispiele zu diesem Thema in dem Artikel »Rhetoric« von Karl S. Y. Kao in Nienhauser (1986), 121–137 zu verweisen.

<sup>14</sup> So zum Beispiel Günther Debon: »In China boten anscheinend die Jahrhunderte der Teilung in Nord und Süd (317–589) [...] eine [sic!] gutes Klima für poetische [Spielereien]. Im Gegensatz zu den Bravourstücken haben wir es hier nicht mit Kunstwerken zu tun.« Debon (1989), 163. In seinem Urteil vorsichtiger ist François Martin (1998), 92, der seine Zweifel in die Frage kleidet: »On est quand même, face aux tournois des dynasties du Sud, saisi d'un doute: un mode de composition aussi artificiel est-il compatible avec l'art?«

<sup>15</sup> Zitiert nach Führer (1995), 129.

<sup>16</sup> Vgl. Ami (1960), 50–51.

Im Westgarten [versammelten sich] zahlreiche Adlige (*shi*), die Ping-Terrasse war voller Besucher.<sup>17</sup> Zou [Yang], Sima [Xiangru und die anderen berühmten Literaten] waren alle als Gäste erschienen. Immer wieder wurden Holzfällerlieder (*fā mu zhī gē*) vorgetragen, um sich auf diese Weise einstiger [gemeinsamer] Freuden (*yu*) zu erinnern und in Gedanken in längst vergangene Zeiten zu reisen. Daher gehörten [diese Treffen] zu den großartigsten Ereignissen jener Zeit.<sup>18</sup>

Nach traditioneller Auffassung wurden »Holzfällerlieder« im Altertum anlässlich der festlichen Bewirtung von Freunden oder alten Bekannten gesungen, womit zugleich der Zweck des Beisammenseins genannt ist. Auch das Schriftzeichen *yu* (»Vergnügtsein«, »Freude«) weckt die Vorstellung eines nicht isoliert, sondern gemeinschaftlich mit anderen empfundenen Glücks; so im Lied Nr. 93 des *Shi jing*, wo der männliche Sprecher seine Freude über die innige Bindung zu seiner Frau besingt, oder im berühmten »Vorwort zum Treffen im Orchideen-Pavillon« (*Lanting jī xu*) des Wang Xizhi (303–379), in dem der Autor der gemeinsam empfundenen Freude der versammelten Dichter angesichts der landschaftlichen Schönheit des Ortes Ausdruck verleiht.<sup>19</sup>

Die anlässlich solcher Gelegenheiten entstandene Poesie hatte dem Ereignis angemessen und dienlich zu sein. Im Akt des Dichtens feierte die Gruppe sich selbst. Literatur wird dabei zur sozialen Geste, durch die die einzelnen

17 Die »Ping-Terrasse« (Pingtai), nordöstlich von Daliang (südöstlich des heutigen Kreises Shangwu, Provinz Henan) gelegen, gehörte zum Komplex des Sommerpalastes des Prinzen Xiao von Liang (Liu Wu) aus der Han-Zeit. *Han shu* 17.673; 47.2208–09. Vgl. oben S. 83. Der »Westgarten« (Xiyuan) lag im Osten des Jilong-Hügels, »hinter dem Guishan-Tempel (Guishan si)«. In der Liang-Zeit wurde der Garten in Shanglin [-Garten] umbenannt. *Jinling fancha zhi* 17.737. Xue Zong (gest. 243) identifiziert in seinem Kommentar zu Zhang Hengs (78–139) *Dongjing fu* (»Rhapsodie über die Östliche Hauptstadt«) den »Westgarten« als den durch Han Wudi zum Symbol seiner universalen Herrschaft ausgebauten Shanglin-Park. *Wen xuan* 3.23b; Knechtges (1982), 287. Der Shanglin-Park evoziert im gebildeten Leser des 5./6. Jh. ferner die Erinnerung an die von Han Wudi betriebene, literatur- und musikgeschichtlich höchst bedeutsame Institutionalisierung der Han-zeitlichen Ritualmusik und ihrer Texte im Musikamt (*yuefu*). Dieses wurde von Ban Gu (32–92), dem Verfasser des *Han shu*, auf dem Gelände des Shanglin-Parks lokalisiert und fälschlicherweise mit dem hier ebenfalls genannten Sima Xiangru in Verbindung gebracht. *Han shu* 22.1071. Zu den unterschiedlichen Interpretationen der Lokalisierung des Musikamts siehe Kern (1997), 299, Anm. 353; Knechtges (1994), 62–63. Mit einem Verweis auf den Shanglin-Park nähme Xiao Zilong auf ein musikalisch-literarisches Programm Bezug, welches selbstbewusste »Modernität«; genauer die Abkehr von dem im *Shi jing* kanonisierten Vorbildern des Altertums zugunsten eines zeitgenössischen Ausdrucks und »neuer Töne« (*xin yin*) mit dem Anspruch vereinigte, die unter Wudi konsolidierte universale Herrschaft der Han-Dynastie zu repräsentieren. Vgl. Kern (1997), 59–61, 299–303; Knechtges (1994), 56, 61–63. Im vorliegenden Fall erscheint mir eine solche Interpretation insgesamt als zu weitgehend, wenngleich nicht unbegründet.

18 *Quan Qi wen* 7.13b–14a; *Shui jing zhu* 24.464. Vgl. Ami (1960), 50–51.

19 *Mao Shi zhengyi* 4:4.345c–46a, 9:3.410c. Legge (1960), IV, 146 bzw. 253–54.

Mitglieder der Gemeinschaft ihre gegenseitige Verbundenheit zum Ausdruck bringen und sich ihrer Existenz als Gruppe versichern.<sup>20</sup>

Als Medium der Kommunikation bei geselligen Anlässen besonders geeignet waren »Kettengedichte« (*lianju*), da sie bereits formal die Teilnahme mehrerer Personen voraussetzten und umso leichter gelangen, je besser sich die Beteiligten kannten und gegenseitige Anspielungen aufzunehmen imstande waren. Die heute aus der Qi-Dynastie überlieferten sechs Gedichte dieser Form sind ausnahmslos unter Beteiligung von zumindest einem Mitglied des Salons in der Westlichen Villa zustande gekommen.

Ein schönes Beispiel, bei dem die Freundschaft zwischen den Mitgliedern des Salons sich nicht nur in der Wahl der Gedichtform manifestiert, sondern selbst thematisiert wird, ist das Kettengedicht mit dem Titel »Undurchdringlicher Schnee« (*Zuxue*):

Gehäufter Schnee, beweißt die dunklen Teiche,  
Der Nordwind läßt die dürrn Zweige klingen.  
Die Magistralen dicht [beschneit], wie rohe Seide,  
Wie weit sind wir [doch] voneinander getrennt! 4  
(Xie Tiao)

In windigen Höfen tanzt der Graupelschnee,  
Eisige Teiche gefrieren zu gemusterten Schollen.  
[Ich will] den Frühling trinken allein seiner Wärme wegen,  
Auf daß die hochgeschätzten Weisen zahlreich [herbei]eilen. 8  
(Jiang Ge)

Perlenschneeflocken klingen zwischen den Zweigen,  
Jadene Eiszapfen hängen von den Dachvorsprüngen herab.  
Unsere Weinbecher berühren sich nicht,  
[Doch] in unseren Herzen sind wir in tiefer Freundschaft verbunden. 12  
(Wang Rong)

Fliegende Wolken, wirr und ohne Ordnung,  
Im Eis glänzen die gewundenen Teiche.  
Obwohl es uns verwehrt ist, dicht nebeneinander Platz zu nehmen  
beim Bankett,  
Wird von den Weißhäuptigen gewiß keiner fehlen. 16  
(Wang Sengru)

<sup>20</sup> Stephen Owen datiert den Übergang von »poetry as social gesture to poetry as an art with cultural and personal dimensions that transcended the social occasion« in die hohe T'ang-Zeit (713–765). Owen (1981), xiv.

Umherfliegendes Weiß, leuchtende Traufe an den Dächern,  
 Festes Eis macht die Straßen unpassierbar.  
 Becher und Weinkrug sehen aus, als seien sie noch nicht gewaschen,  
 Selbst Stimme und Aussehen verblasen. 18  
 (Xie Hao)

Ebenen und Marschen erblicken das Kommen und Gehen,  
 Kiefer und Bambus bleiben stets unverändert.  
 [Ich] hege tiefen Kummer und schäme mich der Taglilie,<sup>21</sup>  
 Meine Sorgen zu vergessen, bedarf es eines Bechers Berg[wein]. 22  
 (Xie Huan oder Liu Hui)

In der ersten Morgendämmerung erhebe ich mich mit flinken Flügeln,  
 Neigt sich die Sonne nach Westen, bin ich müde wie ein alter Gaul.  
 In dunklen Bergen gibt es den Zimtbaum,<sup>22</sup>  
 Am Ende des Jahres erst verflechten sich [seine Zweige].<sup>23</sup> 26  
 (Shen Yue)

### 阻雪

積雪皓陰池  
 北風鳴細枝  
 九達密如繡  
 何異遠別離 (謝朓)

風庭舞流霰  
 冰沼結文澌  
 飲春雖以燠  
 欽賢紛若馳 (江革)

21 Der Taglilie (*xuanshu*) wird die Kraft zugeschrieben, die Menschen ihren Kummer vergessen zu lassen. Daher ist sie auch unter dem Namen »Kraut, welches Sorgen vergessen läßt« (*wangyou cao*) bekannt. Vgl. *Xie Xuancheng ji* 1.11 (Anm. 53).

22 Der Zimtbaum (*gui shu*), in der Abgeschiedenheit karger Berge und Klippen wachsend, ist trotz widriger natürlicher Umstände immergrün und symbolisiert deshalb in der konfuzianischen Tradition seit der Han-Zeit die Standhaftigkeit und Zuverlässigkeit des edlen Eremiten. Siehe Kern (1994), 64–67.

23 *Xie Xuancheng ji* 5.408–10; *Qian Qi shi* 3.829; *Han Wei liu chao baixian jia ji*, Bd. 3, 2401; *Gurwen yuan* 9.230–32.

珠囊條間響  
玉霽檐下垂  
杯酒不相接  
寸心良共知 (王融)

非雲亂無緒  
結冰明曲池  
雖乖促席謙  
白首信無虧 (王僧儒)

飄素瑩簷溜  
嚴結噓通岐  
鱗疊如未澣  
況乃限音儀 (謝昊)

原隰望徙倚  
松筠竟不移  
隱憂惡萱樹  
忘懷徒山巵 (謝綏 oder 劉繪)

初听逸翮舉  
日昃驚馬疲  
幽山有桂樹  
歲暮方參差 (沈約)

Dieses aus sieben Vierzeilern zu je fünf Zeichen bestehende *lianyu* entstand nach Ami Yûji im Winter 489–490. Möglicherweise handelt es sich aber auch um eines der Abschiedsgedichte für den scheidenden Xie Tiao, der im 8. Monat des Jahres Yongming 8 (Sept. 490) die Aufforderung erhielt, als Beamter dem Prinzen von Sui jun nach Jing zhou zu folgen, und der daraufhin im Frühjahr des Jahres Yongming 9 (491) die Hauptstadt verließ.<sup>24</sup> Während die jeweils ersten beiden Verse die winterliche Szenerie der

<sup>24</sup> Ami (1960), 134–35, 505; Mather (1988), 72–73.



Stadt beschreiben, sind die anschließenden Zeilen den Reaktionen der Freunde auf die durch den Winter erzwungene Einsamkeit gewidmet, wobei sich Hoffnung und Trauer in etwa die Waage halten. Die Erwiderungen auf die Trennung reichen von gespannter Erwartung des Frühlings und der baldigen Wiederaufnahme des gegenseitigen Kontakts über die Versicherung der Zusammengehörigkeit der Freunde (»[Doch] in unseren Herzen sind wir in tiefer Freundschaft verbunden«) und die Hoffnung, daß man sich in fernerer Zukunft einander wieder begegnen werde (»Wird von den Weißhäuptigen gewiß keiner fehlen«; »Am Ende des Jahres erst verflechten sich [seine Zweige]«) bis hin zur Beschämung darüber, die Einsamkeit nicht ohne den Genuß Kummer betäubender Drogen aushalten zu können (»Ich hege tiefen Kummer und schäme mich des *xuan*-Baumes«). An diesem Beispiel eines *lianju* scheint somit außer der Aufgabe, Gemeinschaft zu stiften,<sup>25</sup> noch ein weiterer Aspekt des gemeinsamen Dichtens auf: seine quasi therapeutische Funktion.<sup>26</sup>

Neben seiner Funktion als Medium der Selbstvergewisserung besaß das gemeinsame Dichten jedoch auch unmittelbare Bedeutung für das soziale Fortkommen einer Person. Wer in der adligen Gesellschaft des Südens reüssieren wollte, mußte seine Vertrautheit mit den Umgangsformen bei Hofe unter Beweis stellen, sich gleichsam im Medium der Literatur zu präsentieren wissen. Mehr noch als unter den vorangegangenen Dynastien führte in der Liang-Zeit der Weg zu einem prestigeträchtigen Amt in der Hauptstadt nicht selten über ein gelungenes Gedicht, wie aus dem folgenden Auszug aus den *wenxue*-Biographien des *Liang shu* anschaulich hervorgeht:

Der Große Ahnherr (Liang Wudi) besaß einen wachen Verstand und Sinn für Literatur. Seine Majestät erstahlte über das gesamte Reich.<sup>27</sup> Überall suchte er nach gelehrten und kultivierten Männern und holte außergewöhnliche Leute [an seinen Hof]. Die besten Literaten glänzten auf gemeinsamen Versammlungen. Jedesmal, wenn der Kaiser [persönlich] anwesend war, befahl er seinen Ministern, Gedichte vorzutragen. Denjenigen, deren Gedichte gut waren, schenkte er Gold und Seide. Einige, die zum Palast kamen und eine Rhapsodie (*fu*)<sup>28</sup> oder eine

25 Der Kontext, in denen *lianju* entstanden, legt nahe, dieser Gedichtform die Funktion zuzuschreiben, Gruppensolidarität zu stiften. Allerdings müßte diese These durch eine genaue formale und inhaltliche Analyse der überlieferten *lianju* überprüft werden. Gibt es, so wäre etwa zu fragen, eine der Gemeinschaftsstiftung dienende, spezifisch soziale Ästhetik, durch die sich *lianju* von anderen Gedichtformen unterscheiden?

26 Zum therapeutischen Wirkungszweck von Dichtung, der bereits von den Zeitgenossen sehr klar erkannt wurde, siehe Führer (1995), 126–137.

27 Loc. class. *Shang shu zhengyi* 2.118b. Vgl. Legge (1960), III, 1.

28 Vgl. Anm. 66, S. 78.

Eloge (*song*)<sup>29</sup> zum Besten gaben, wurden ihm in einer Audienz vorgestellt. In Wudis Regierungszeit ragten Shen Yue, Jiang Yan und Ren Fang aufgrund ihrer literarischen Brillanz unter ihren Zeitgenossen hervor. Was Dao Hang aus Pengcheng, Qiu Chi (464–508) aus Wuxing, Wang Sengru (465–522) aus Donghai, Zhang Shuai aus Wu jun und andere betrifft, so erhielten einige von ihnen den Zutritt zur [Halle der] Literarischen Tugend und nahmen an Banketten in der [Halle des] Ewigen Glanzes teil. Sie alle gehörten zu denen, die [erst] in jüngerer Zeit [vom Kaiser] erwählt worden waren.<sup>30</sup>

Der hohe Grad der wechselseitigen Abhängigkeit von politischem Amt auf der einen und dichterischen Fähigkeiten auf der anderen Seite, wie er für die Regierungszeit Liang Wudis konstatierbar ist, läßt sich hingegen nicht einfach auf die Qi-Zeit übertragen. Auf die ablehnende Haltung Qi Wudis gegenüber den führenden Literaten seiner Zeit wurde bereits mehrfach hingewiesen. Es bleibt aber festzuhalten, daß sich die spätere enge Verbindung von Politik und Poesie bereits im Salon in der Westlichen Villa ankündigte. Der wachsende Einfluß, den Shen Yue und seine Mitstreiter seit der späten Qi-Zeit auf die Politik im Süden ausübten, bildete einerseits die Grundlage dafür, daß diese Gruppe ihr literarisches Programm als verbindlich durchzusetzen vermochte, während andererseits die Beherrschung des als normativ anerkannten poetischen Stils den Weg zu politischer Macht ebnete.

## 2. Buddhistische Frömmigkeit und neue Formen adliger Gemeinschaft

Der großen Bedeutung der Literatur vergleichbar ist die Rolle, die der Buddhismus im Leben des Salons auf dem Jilong-Hügel spielte.<sup>31</sup> Dieser Bereich des Gemeinschaftslebens in der Westlichen Villa ist nicht nur relativ gut dokumentiert; gleichzeitig tritt hier in besonderer Deutlichkeit die Tatsache hervor, daß der Salon des Prinzen der Kern einer adligen Reformbewegung war, die äußerst gewissenhaft die moralische Integrität aller mit ihr verbundenen Mitglieder überwachte und ihre Ideale auch außerhalb der Westlichen Villa zu verbreiten suchte.<sup>32</sup> Erweckte die Art der Beschäfti-

<sup>29</sup> Zur Gattung *song* (»Eloge«) vgl. die knappen Anmerkungen von Knechtges (1982), 2–3.

<sup>30</sup> *Liang shu* 49.685–86. Vgl. Marney (1981), 67. Eine weitere Quelle zu diesem Aspekt enthält der Anhang (Text 6).

<sup>31</sup> Einen guten Überblick über die diversen buddhistischen Aktivitäten Xiao Ziliangs und seiner Freunde geben: Guo Peng (1986), 550–54; Ogasawara (1939); Tang Yongtong (1983), Bd. 2, 328–31; Utsubi (1957); Vande Walle (1979).

<sup>32</sup> *Xu Gaoseng zhuan* 6, T.50.475a25–26 erwähnt eine »Gesandtschaft« bestehend aus dem Dharma-Meister Zhixiu und mehreren Gelehrten, die zur Erfüllung des von Xiao Ziliang erteilten

gung mit Literatur im Zirkel um den Prinzen noch den Anschein sorgloser Verspieltheit, so springt nun die puritanische Strenge ins Auge, die die religiöse Frömmigkeit Xiao Ziliangs und seiner Freunde kennzeichnete. Über diesen asketischen Zug im Leben des Salons sollte auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß sich die gemeinsamen Treffen häufig durch eine euphorische Stimmung auszeichneten, während man »gemeinsam die zahlreichen Mysterien ergründete«.<sup>33</sup> Die Mitglieder des Salons in der Westlichen Villa blieben der diesseitigen Welt verbunden und waren fest entschlossen, diese zum Besseren zu wandeln. Die vielerorts gemachte Feststellung, die Aristokratie der Liuchao-Zeit sei eine »Gesinnungsaristokratie« gewesen, findet in der buddhistischen Frömmigkeit Xiao Ziliangs und seiner Freunde somit eine eindrucksvolle Bestätigung.

In den folgenden Abschnitten möchte ich analog zum Vorhergehenden verfahren und die buddhistischen Aktivitäten des Salons zunächst einmal dokumentieren. Einem späteren Kapitel wird es vorbehalten sein, die inhaltlichen Bezüge zwischen den literarischen, religiösen und den übrigen Unternehmungen des Kreises herauszuarbeiten.

### 2.1 *Sūtra- und Vinaya-Vorlesungen*

Bereits mehrere Jahre, bevor Xiao Ziliang in seine neu errichtete Residenz am Fuße des Jilong-Hügels übersiedelte, war dort unter seiner Führung ein Zentrum buddhistischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit entstanden. In der Residenz versammelten sich die adligen Laien der Hauptstadt, um von den bekanntesten Mönchen ihrer Zeit in den Lehren der Sūtras und Vinayas unterwiesen zu werden und sich gemeinsam in Meditation und Askese zu üben. Die anlässlich eines solchen Treffens von Shen Yue verfaßte Denkschrift (*shu*) aus dem Jahre 483 enthält die grobe Zusammenfassung eines solchen Ereignisses:

[...] Am achten Tage des zweiten Monats im ersten Jahr der Regierungsperiode Yongming (2. März 483) richtete Xiao Ziliang in seiner hochgelegenen Residenz<sup>34</sup> einen Lehrsitz (*jiangxi*) ein und lud berühmte Mönche in die Hauptstadt ein. Sie disputierten tiefgründig über [den Unterschied] zwischen der gewöhnli-

---

Auftrags, die Lehre des Buddha in alle Himmelsrichtungen zu verkünden, im Westen gar bis nach Fandeng (in der Umgebung der heutigen Stadt Xiangfan) gelangt sei.

<sup>33</sup> *Guang Hongming ji* 19.233c14.

<sup>34</sup> »Hochgelegene Residenz« (*shang di*): wie aus der anschließenden Nennung des Fayun-Klosters eindeutig hervorgeht, ist hier die Residenz auf dem Jilong-Hügel gemeint, die Xiao Ziliang wenige Jahre später als seinen Wohnsitz wählte. Vgl. Ami (1960), 48–49; *Nanchao sikao*, Qi, 75.

chen und der höchsten [Wahrheit]<sup>35</sup> und ergründeten eingehend [das Verhältnis von] Name (*ming*) und Form (*xiang*). Sie analysierten, was unverständlich war, um Hindernisse [auf dem Weg zur Erleuchtung] auszuräumen, und setzten sich mit Zweifeln auseinander, um zur Klarheit zu gelangen.

Gemeinsam versammelte man sich in dem innerhalb der Residenz gelegenen Fayun-Kloster (Fayun *jinglu*), wo man sechs Nächte hindurch kosmische<sup>36</sup> Musik spielte und das Tor zum Dharma für 1000 Jahre öffnete. Wie feierlich! Fürwahr ein großartiges Ereignis, das in der Welt seinesgleichen sucht. Angefangen vom Herrscher über die Lehre (*dharma*; dem Buddha) bis hin zu den anwesenden Mönchen habe ich wie ein Zeuge [alles] Punkt für Punkt aufgeschrieben, um dieses Ereignis festzuhalten.<sup>37</sup>

Unglücklicherweise bricht die (überlieferte) Darstellung an dieser Stelle ab – es folgt eine Eloge (*song*) auf das Ereignis –, so daß wir über den genauen Gang der Sûtra-Erklärungen und Diskussionen, die sich über mehrere Tage und Nächte erstreckten und von mehreren Hundert Zuhörern verfolgt wurden,<sup>38</sup> nicht unterrichtet werden. Man darf jedoch vermuten, daß die Versammlung in ihren Grundzügen demselben Protokoll folgte, wie es durch die Aufzeichnungen des japanischen Mönches Ennin (794–864) aus der Tang-Zeit sowie die buddhistischen Textfunde von Dunhuang überliefert ist.<sup>39</sup> Der Ablauf einer Sûtra-Vorlesung läßt sich daher idealtypisch wie folgt beschreiben:

1. Am Morgen des Tages der Vorlesung ertönt eine Glocke (*jiangjing zhong*), welche die Mönche und Laien zusammenruft. Die Zuhörer betreten die Vorlesungshalle und setzen sich in Reihen geordnet.
2. Der Dharma-Meister (*fashi*) und der *dujiang*, eine Art Zeremonienmeister und Diskussionsleiter,<sup>40</sup> betreten die Halle und nehmen auf den beiden in deren Zentrum aufgestellten Hohen Sitzen (*gao zuo*) Platz.

<sup>35</sup> *Su zhen*: gemeint sind die »gewöhnliche Wahrheit« (*sudi*) und die »höchste Wahrheit« (*zhendi*).

<sup>36</sup> Zur Übersetzung von *xuan* (»dunkel«) als »kosmisch« vgl. die Anmerkungen von Knechtges (1982), 266.

<sup>37</sup> Übersetzung nach *Guang Hongming ji* 19.232b23–27. Siehe auch *Qian Liang wen* 32.4a–b. Shen Yue verfaßte alleine für Xiao Ziliang noch mindestens zwei weitere Texte dieser Art. Siehe *Guang Hongming ji* 19.232c5–233a6; *Qian Liang wen* 32.4b–5a.

<sup>38</sup> *Gaoseng zhuan* (11.440) berichtet, daß Vorlesungen über die Verhaltensregeln für Mönche regelmäßig von 700–800 Personen, bestehend aus Mönchen und Laienpublikum, besucht worden seien.

<sup>39</sup> Siehe Ennins *Ru Tang qiu fa xunli xingji* 2.39b–40a, übersetzt in Reischauer (1955), 183–87 und (1955a), 152–55. Inhalt und Verlauf von Sûtra-Vorlesungen sind ferner Gegenstand der überaus detaillierten, auf den Textfunden von Dunhuang basierenden Beiträge von Hirano Kenshō (1984) und Fukui Fumimasa (1984) zu dem von Makita und Fukui (1984) herausgegebenen Sammelband. Ein Indiz dafür, daß auch Vorlesungen zu konfuzianischen Texten einem festgelegten Protokoll folgten, enthält *Liang shu* 40.575.

<sup>40</sup> Mather ([1976], 658) charakterisiert die Rolle des *dujiang* als diejenige eines »discussant; one whose

3. Einer der Mönche auf den Unteren Sitzen (*xia zuo*) ruft daraufhin die Versammlung zur Ordnung, indem er eine Hymne rezitiert (*zuo fan*), die mit einer formelhaften Wendung schließt.
4. Als nächstes wird ein kurzer Text rezitiert, der sogenannte »Text zur Beruhigung der Anwesenden« (*yazuo wen*). Er soll die Zuhörer zur Ruhe kommen lassen und somit auf die folgende Exposition des Dharma-Meisters einstimmen.
5. Der *dujiang* gibt nun das Thema des zu behandelnden Sûtras und die Überschriften seiner Abschnitte bekannt (*kaijing*). Anschließend beginnt der Dharma-Meister (*fashi*) mit seinen Erklärungen der einzelnen Teile (*kaiti*), indem er sich der bei der Exegese von Sûtras üblichen, aus drei Schritten bestehenden Vorgehensweise – »Einleitung« (*xu fen*), »Darlegung des Hauptgedankens« (*zhengzong fen*) und abschließende »Propagierung« (*liutong fen*) desselben – bedient.
6. Es folgt eine »Erörterung« (*lunyi*), in deren Verlauf auch auf Fragen aus der Zuhörerschaft eingegangen wird.
7. Die Rezitation einer »Hymne zur Übertragung erworbener Verdienste« (*huixiang fanbai*) bildet den Abschluß der Sûtra-Vorlesung.
8. Der *dujiang*, der Dharma-Meister und die Menge verlassen die Vorlesungshalle.<sup>41</sup>

Insbesondere die gemeinsamen Erörterungen (*lunyi*), bei denen der Zereemonienmeister mit einem Yakschwanzwedel (*zhuwei shan*) den einzelnen Teilnehmern das Rederecht zuwies, erinnern stark an die ritualisierten Kommunikationsformen des »Reinen Gesprächs« der Wei-Jin-Zeit. Dies deutet darauf hin, daß es bei diesen Vorlesungen nicht nur darum ging, das Verständnis der adligen Laien für die buddhistische Lehre zu vertiefen. Die Möglichkeit, die eigene Gelehrsamkeit und rhetorische Gewandtheit zur Schau stellen zu können, stellte neben dem religiös-spirituellen ein weiteres Motiv zur Teilnahme an dieser Art von Versammlungen dar.<sup>42</sup>

---

function is to raise points for clarification during expositions of the Classics in the Grand Academy, or objections to be answered in a Buddhist lecture«. Vgl. Fukui (1984), 376–78.

<sup>41</sup> Siehe Fukui (1984), 362–71.

<sup>42</sup> Besonders stark werden die politischen Implikationen des Buddhismus, insbesondere des Laienbuddhismus, von Utsubi Masanobu betont. Seiner Ansicht nach diene die Aneignung buddhistischer Gelehrsamkeit ebenso wie die Beschäftigung mit daoistischen Klassikern vor allem dazu, sich bei den Zeitgenossen einen Namen zu machen und dadurch die eigene Karriere zu fördern. Utsubi (1957), 58–69.

## 2.2 »Uposatha«-Feierlichkeiten in der Westlichen Villa

Regelmäßige, wenn auch nicht notwendig die einzigen Anlässe für Sûtra-Vorlesungen boten die wöchentlich von Mönchen wie von Laien zu begehenden *uposatha*-(auch *posadha*-)Feierlichkeiten.<sup>43</sup> Im Zyklus von 15 Tagen, jeweils am Ende eines Halbmonats, beichteten die Mönche vor der versammelten lokalen Mönchsgemeinde ihre Sünden und gelobten Reue.<sup>44</sup> Die buddhistischen Laien fanden sich in den Klöstern ein, wo sie an Darlegungen der Lehre teilnahmen, die Einhaltung der Gebote, die eigentlich Verbote waren, gelobten und sich ganz allgemein einer strengeren religiösen Praxis unterzogen.<sup>45</sup> Das Verdienst, diese Form von Exerzitien beim Adel der Hauptstadt eingeführt und verbreitet zu haben, wird von buddhistischer Seite Xiao Ziliang zugeschrieben, was auf den hohen Stellenwert der *uposatha*-Feierlichkeiten im Kreise des Prinzen hindeutet.<sup>46</sup> Im Abschnitt über »Gesellschaften und Dharma-Versammlungen« (*fieshe faji*) in Zannings *Da Song seng shi lie* (»Abriß der Geschichte des Sangha aus der Großen Song«) heißt es dazu: »Prinz Wenxuan von Jingling<sup>47</sup> aus der Qi[-Dynastie] versammelte Mönche und Laien, um [mit ihnen gemeinsam] die Fastenregeln zu praktizieren (*xing jingzhu fa*). Sie [nannten sich] auch die »Fastengesellschaft« (*jingzhu she*).«<sup>48</sup> Für die große Bedeutung des gemeinschaftlichen Fastens im Salon des Prinzen spricht ferner die Tatsache, daß Xiao Ziliang sich den Beinamen *jingzhu zi* zulegte, »der in reiner Zurückgezogenheit verweilende [Buddha]sohn«,<sup>49</sup> Schließlich widmete der Prinz diesem Thema eine seiner wichtigsten Schriften, die »Einführung in die Regeln der reinen Lebensfüh-

<sup>43</sup> Der Begriff *uposatha* findet sich in den chinesischen Quellen entweder in der Transliteration *busa* oder in der Übersetzung *zhai* »Fastentag«. Kuo (1994), 19.

<sup>44</sup> Zu Beichte und Reue im chinesischen Buddhismus vom 5.–10. Jh. ausführlich Kuo (1994).

<sup>45</sup> Auf die jeweils unterschiedliche Bedeutung von *uposatha* für Mönche und Laien hat Haiyan Hu-von Hinüber hingewiesen. Für die Laien war *uposatha* ein religiöser Feiertag, der sich in vieler Hinsicht kaum von einem christlichen Sonntag unterschied. Für die Mönche hingegen bestand die *uposatha*-Feier in der Hauptsache in der Zeremonie der Beichtformular-Rezitation. Hu-von Hinüber (1994), 9–19.

<sup>46</sup> *Guang Hongming ji* 28, T.52.330b26. Siehe auch *Nan shi* 44.772 oder *Nan Qi shu* (40.700): »[Xiao] Ziliang besaß einen äußerst aufrichtigen Glauben; häufig hielt er im Park seiner Villa Exerzitien ab, zu denen er seine Beamten und zahllose Mönche versammelte.« Vgl. Kuo (1994), 111–17; Wu (1979), 10. Mather (1988), 166 datiert die Einführung der *uposatha*-Feierlichkeiten durch Xiao Ziliang um das Jahr 487.

<sup>47</sup> Wenxuan ist der posthume Ehrenname Xiao Ziliangs und bedeutet ungefähr soviel wie »Verkünder von Bildung und Kultiviertheit«

<sup>48</sup> *Da Song seng shi lie, xia*, T.54.250c18–24. Als erste buddhistische Gesellschaft (*she*) überhaupt wird die »Weiße-Lotus-Gesellschaft« Huiyuans auf dem Lushan bezeichnet.

<sup>49</sup> Tang Yongtong (1983), Bd. 2, 329.

rung für die in reiner Zurückgezogenheit verweilenden [Buddha]söhne« (*Jingzhu zi jingxing famen*).<sup>50</sup> Bei diesem ursprünglich 20 *juan* umfassenden Werk, von dem lediglich ein »Zusammenfassender Abriß« (*Tonglüe*) des Tang-Mönches Daoxuan in einem *juan* sowie das ursprüngliche Vorwort Xiao Ziliangs erhalten geblieben sind,<sup>51</sup> handelt es sich primär um ein Amalgam aus konfuzianischen und buddhistischen ethischen Grundsätzen einschließlich Hinweisen zu ihrer praktischen Anwendung im täglichen Leben.<sup>52</sup> Es war als eine Art einführender Leitfaden für buddhistische Laien konzipiert und scheint im Umfeld des Prinzen weite Verwendung gefunden zu haben. Darauf deuten einerseits Wang Rongs Elogen (*song*) hin, die jedem der insgesamt 31 »Tore« (*men*) angehängt sind,<sup>53</sup> wie auch die Tatsache, daß sich unter den Dunhuang-Funden ein Textfragment des *Jingzhu zi* befindet, was ebenfalls ein Minimum an Verbreitung des Textes voraussetzt.<sup>54</sup> Im Vorwort zu seinem »Zusammenfassenden Abriß des *Jingzhu zi jingxing famen*« erläutert Daoxuan in Anlehnung an Xiao Ziliangs eigenes Vorwort die Bedeutung des mit dem deutschen »Fasten« nur unvollkommen übersetzten Terminus *jingzhu* und umreißt die Zielsetzung der gemeinsamen Fastenfeiern:

Im achten Jahr [der Regierungsperiode] Yongming (483–93) der Qi-Dynastie (479–502) sah [Xiao Ziliang] im Traum den die Welten im Osten universell erhellenden Tathāgata Himmelskönig (Tianwang rulai)<sup>55</sup> und errichtete die »Tore zu den Methoden der reinen Lebensführung für fastende [Buddha]söhne« (*Jingzhu zi jingxing famen*<sup>56</sup>). Seinen Erläuterungen<sup>57</sup> zufolge ist der Ausdruck *jingzhu* (»fa-

50 Der Titel ließe sich freier auch übersetzen als »Einführung in die reine Lebensführung für Laienanhänger«. Vgl. Mather (1986), der »A Devotee's Entrance into the Pure Life« übersetzt.

51 Siehe *Guang Hongming ji* 27, T.52.306a2–321b19 (ohne das Vorwort Xiao Ziliangs); *Han Wei liu chao baixian jia ji*, Bd. 3, 2253–80; Xiao Ziliangs Vorwort ist ferner enthalten in *Quan Qi wen* 7.12b.

52 Die buddhistisch-konfuzianische Grundhaltung des *Jingzhu zi* und seines Verfassers behandelt am ausführlichsten Nakajima Ryūzō (1985), 330–343.

53 Siehe Mather (1986).

54 Zu dem in Dunhuang gefundenen *Jingzhu zi*-Fragment, Nr. 721 der Sammlung Stein, siehe Yabuki Keiki (1931–33), 210f.

55 »Tathāgata Himmelskönig« (Tianwang rulai): späterer Name von Devadatta, einem Vetter des Buddha Sākyamuni. Devadatta soll lebendigen Leibes in die Hölle gefallen sein, nachdem er einen Mordversuch auf den Buddha unternommen und ein Schisma in der Gemeinde herbeigeführt hatte. Im *Lotossūtra* (*Miaofa lianhua jing*) kündigt Buddha an, daß Devadatta trotz seiner Verfehlungen ein Buddha werden und den Namen *Tianwang rulai* tragen werde. *Miaofa lianhua jing* 4, T.9.35a1–3; vgl. von Borsig (1993), 235.

56 *Jingzhu jingxing famen* 淨住淨行法門 emendiert zu *Jingzhu zi jingxing famen* 淨住子淨行法門, da im anschließenden Text der Ausdruck *jingzhu zi* als Titelbestandteil erläutert wird.

57 *Kaiyan* 開衍 emendiert zu *kaiyan* 開演 (»öffnen und erweitern«). Wiedergabe von Skr. *prākāśanā* (»lehren«), ein Ausdruck für die predigtartigen Vorträge, die ein Abt oder ein Mönche in den Klöstern vor anderen hält.

sten«) die Übersetzung von *poṣadha*. *Poṣadha* heißt es in der Sprache des Himmels (*tianyan*; Sanskrit), *jīngzhu* in der Sprache des Menschen (*renyu*; Chinesisch). [Anstelle von *jīngzhu*] sagt man auch *zengjin*, »vermehrten und fördern«, oder man spricht von *zhangyang*, dem »Nähren [der eigenen Buddhanatur]«. Sowohl Mönche wie auch Laien widmen sich gemeinsam ihrer Selbstkultivierung, dem sogenannten Reinigen des Körpers, des Mundes und der Absichten, und leben in Übereinstimmung mit den Geboten. Deshalb nennt man es »fasten« (*jīngzhu*). Für einen Sohn besteht rechtes Verhalten (*yi*) darin, daß er [die Werke seines Vaters] fortsetzt. Indem sie dreifache Zuflucht [zum Buddha, seiner Lehre und seiner Gemeinde] nehmen, bezwingen die sieben Gruppen [von Anhängern] die irdischen Begierden und die Stärkung der Wurzeln zum Guten läßt die Keime der Buddhaschaft weiter gedeihen. Aus diesem Grund nennt man sie die »fastenden [Buddha]söhne« (*jīngzhu zi*). Der Ausdruck »Tore zu den Methoden reiner Lebensführung« (*jīngxīng famen*) meint, daß, wenn alle Handlungen rein sind, man dadurch den Wandel in der Welt verändert. Daß [der Tathāgata Himmelskönig] mehrere Tore vollendet hat, hat seinen Grund darin, daß die Natur [der einzelnen Menschen] voneinander verschieden ist.

Die Niederschrift des Textes erstreckte sich über insgesamt 70 Tage, [dann] waren zwei Rollen (*zhi*) fertiggestellt. Daraufhin veranstaltete [Xiao Ziliang] ein Bankett in seiner geräumigen Residenz und versammelte in großem Stil die herausragendsten Geister [seiner Zeit]. Er führte persönlich den Vorsitz bei den Gesprächen und Darlegungen über die fundamentalen Glaubenssätze der [verschiedenen buddhistischen] Schulen (*zong zhi*). Die Zuhörer strömten von überall herbei, wie wenn sie in die Einöde von Huayin eilen wollten,<sup>58</sup> und die vier Gruppen [von Anhängern] waren erregt vor Begeisterung, als nähmen sie an der Versammlung auf dem Geisterberg<sup>59</sup> teil. Alle sagten: »Wir vernehmen Dinge, die wir noch nie vernommen haben. Wir reinigen unsere Herzen und neigen unsere Ohren, [um die Botschaft zu hören].« Aus diesem Grunde waren [die Menschen] südlich des Yangzi von vollendeter Tugend und lebten in Übereinstimmung mit den Geboten des Mahāyāna. Auf Versammlungen praktizierten sie seine Anweisungen, um dadurch ihre Herzen (*lǐngfù*) zu öffnen.<sup>60</sup>

Die »Reinigung des Körpers, des Mundes und der Absichten« (*jīng shen kou yì*), sprich die Läuterung der Handlungen, sprachlichen Äußerungen und Gedanken eines Individuums von allen seiner Erlösung widerstrebenden Einflüssen, wird als alleiniger Weg begriffen, auf dem eine Besserung der Welt zu erhoffen sei. Ein elementarer Akt innerhalb dieses Reinigungspro-

58 *Huayin zhi xu* (»die Einöde von Huayin«): Loc. class. ist *Hou Han shu* 36.1242–43. Dem als Einsiedler lebenden Zhang Kai (80–149) soll eine solch große Zahl von Gelehrten gefolgt sein, daß im Kreis Huayin (südöstlich des heutigen Huayin xian, Provinz Shaanxi) inmitten der Einöde ein Marktflecken entstand, der seinen Namen trug.

59 Mit »Geisterberg« (Lingshan) ist der »Geierberg« (Qishejue shan) gemeint, auf dem Buddha der Überlieferung nach vor einer zahllosen Menge von Zuhörern das Lotos-Sūtra gepredigt haben soll. Siehe *Miaofa lianhua jing* 1, T.9.1c5; vgl. von Borsig (1993), 31.

60 *Guang Hongming ji* 27, T.52.306a17–b1.



zesses war die Beichte begangener Sünden. Das belegen die in *juan* 28 des *Guang Hongming ji* aufgenommenen »Beicht- und Reuetexte« (*chanwen* oder *chanhui wen*), deren frühestes Beispiel das Bekenntnis Shen Yues darstellt, und die in einem ebenfalls von Daoxuan verfaßten Vorwort ausdrücklich mit dem *uposatha* in Verbindung gebracht werden.<sup>61</sup>

Im Unterschied zur Laienbeichte, die es an sich freilich auch schon früher gab,<sup>62</sup> war die regelmäßige Beichte der Mönche seit jeher fester Bestandteil des *uposatha* gewesen. Jeweils zu Neumond und Vollmond traten die Mönche zusammen, um das *prātimokṣa*-Ritual auszuführen, bei dem der älteste Mönch der Gemeinde die etwa 250 Artikel umfassende »Ordenssatzung« (*prātimokṣa*) verlas. Nachdem er eine einleitende Formel gesprochen hatte, forderte er seine Mitbrüder auf, ihre Vergehen einzugestehen. Wenn auch nach dreimaliger Nachfrage alle Anwesenden schwiegen, verkündete der Älteste: »Rein von diesen Vergehen sind die Ehrwürdigen, darum schweigen sie; so habe ich es gehört.«<sup>63</sup>

Die Zeremonie der Beichtformular-Rezitation, die für die Mönche den eigentlichen Hauptakt des *uposatha* darstellte, war keine öffentlich zugängliche Feier. Die Novizen, Nonnen und Laien, die bei der Eröffnung der Zeremonie und der Dharma-Unterweisung zugegen sein durften, mußten sich vor Beginn der eigentlichen Rezitation des *prātimokṣa* zurückziehen. Eine gesonderte Beichte für Laien und Novizen gab es ursprünglich nicht. Die Nonnen hingegen waren verpflichtet, einen Mönch um Unterweisung in einem eigenen *bhikṣuṇī-prātimokṣa* zu bitten.<sup>64</sup>

Neu und somit entscheidend scheint mir bei den durch die »Fastengesellschaft« abgehaltenen *uposatha*-Feiern erstens zu sein, daß auch die Laienbeichte einen festen Platz im Zeremoniell einnahm, bei der es sich, zweitens, um ein öffentliches Sündenbekenntnis handelte, welches vor der versammelten Gemeinde der Mönche und Laien abzulegen war. Zwar sind keinerlei Quellen erhalten, in denen der Ablauf einer Beichtzeremonie im Salon des Prinzen beschrieben ist.<sup>65</sup> Dennoch gibt es genügend Hinweise, die auf den kollektiven Charakter des Bekennens von Sünden in diesem Kreis hindeuten, wie er ja schon in der Bezeichnung »Fastengesellschaft«

<sup>61</sup> *Guang Hongming ji* 28, T.52.330b9–335a25.

<sup>62</sup> Siehe dazu Bauer (1990), 216–20.

<sup>63</sup> Lamotte (1989), 64. Vgl. Schneider (1980), 117; 120. Eine sehr detaillierte Schilderung des *uposatha*-Zeremoniells auf der Basis des Brahma-Netz-Sūtra (*Famwang jing*) gibt De Groot (1967), 173–195.

<sup>64</sup> Hu-von Hinüber (1994), 8, 18.

<sup>65</sup> Wu (1979), 10.

zum Ausdruck kommt. So heißt es etwa in dem bereits erwähnten Reuebekenntnis Shen Yues: »So leiste ich denn *im Angesicht sämtlicher Buddhas der Zehn Himmelsrichtungen* und der drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] und *im Angesicht der großen Versammlung aller Mönche* den Eid, mich selbst in meinem Herzen zu bessern, [meinen Fehlern] nachzugehen und Reue und Buße zu tun.«<sup>66</sup> Auch wenn ausdrücklich keine weiteren Laien als Beichtzeugen genannt werden, waren die übrigen Mitglieder des Salons vermutlich beim Beichtakt zugegen, wie aus dem Kontext, in dem diese Beichten stattfanden, geschlossen werden kann.

Ein psychisch tiefgreifender Akt wie die kollektive Beichte verlangt einige erläuternde Bemerkungen, zumal wenn er, wie im Falle des Salons in der Westlichen Villa, nicht nur Rückschlüsse auf die geistige Befindlichkeit einer Gruppe zulässt, sondern darüber hinaus in mehrfacher Hinsicht politisch und sozialgeschichtlich relevant ist.

Zunächst einmal spricht die Durchführung einer öffentlichen Beichte im Salon des Prinzen sicherlich für die Aufrichtigkeit der religiösen Empfindungen seiner Mitglieder; schließlich setzt die Offenlegung eigener Verfehlungen ein ehrliches Vertrauen in den Mechanismus der Vergebung voraus, durch den der einzelne von seinen Sünden reingewaschen zu werden erhoffte. Darüber hinaus zeugt die Tatsache eines öffentlichen Geständnisses, wie es seit jeher zur religiösen Praxis der Mönche gehörte, von dem außerordentlich starken Einfluß, den die monastische Lebensform auf die Gemeinschaft der adligen Laien ausübte. Xiao Ziliangs »Einführung in die Regeln der reinen Lebensführung« könnte man durchaus als den Versuch verstehen, eine Art »Prätimokṣa für Laien« zu schaffen, welcher sowohl als Anleitung und Maßstab bei der Selbstkultivierung wie auch als »Ordenssatzung« der »Fastengesellschaft« dienen sollte. Für viele Gläubige boten die *uposatha*-Feiern daher nicht nur geistige Orientierung, sondern auch institutionellen Halt in einer zunehmend aus den Fugen geratenen Gesellschaft.

Der Häufigkeit, mit der Xiao Ziliang und einige seiner Brüder eine möglichst große Zahl von Adligen zu oft mehrtägigen buddhistischen Veranstaltungen in ihre Residenzen einluden, lag dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit auch ein unmittelbar praktisches Motiv zugrunde: die Perioden, in denen sich der Adel strengen Exerzitien zu unterwerfen hatte und keine Waffen tragen durfte, sollten möglichst lange ausgedehnt werden, um die in kriegेरische Auseinandersetzungen verwickelten Adelsparteien zu Besinnung und Selbstbeschränkung aufzurufen. Man wird die real friedensstiftende Funk-

<sup>66</sup> Zitiert nach Bauer (1990), 230. Hervorhebung von mir.

tion des *uposatha* und anderer buddhistischer Feierlichkeiten nicht zu gering veranschlagen dürfen, vor allem wenn man prinzipiell zu konzedieren bereit ist, daß es jenen, die noch kurz zuvor an einer Beichte, einer Sûtra-Vorlesung oder an einem vegetarischen Mahl teilgenommen hatten, zumindest schwerer fiel, von neuem die Waffen gegen ihre Feinde zu erheben.

Neben dieser allgemeinen, auch in anderen Kulturen zu beobachtenden friedensstiftenden Funktion gemeinschaftlicher Festlichkeiten,<sup>67</sup> kam der öffentlichen Beichte im Kreise des Prinzen Xiao Ziliang eine spezifische, nur aus dem konkreten historischen Kontext zu erhellende Bedeutung zu.

Öffentliche Beichten und Selbstbekenntnisse waren – und sind immer noch – eines der wirksamsten Mittel, »die selbstische Hybris des einzelnen zu unterdrücken und ihm das Gefühl zu bewahren, daß er nicht mehr sei als ein Glied in der Gemeinschaft«.<sup>68</sup> Jedem öffentlichen, d. h. kollektiven Beichtakt wohnte mithin eine starke Tendenz zur Nivellierung sozialer Unterschiede inne, da die prinzipielle moralische Unvollkommenheit jedes einzelnen zwangsläufig die Idee einer grundsätzlichen Gleichheit aller nahelegte. Die egalisierende Wirkung öffentlicher Beichten – wie des Buddhismus insgesamt – förderte auf der einen Seite die Zusammengehörigkeit derer, die sie praktizierten. Nicht zufällig galt die gemeinsame Beichte der Mönche seit jeher als das Symbol für die Einheit des Sangha.<sup>69</sup> Auf der anderen Seite führten öffentliche Sündenbekenntnisse jedoch konsequenterweise zur Entwertung aller allein auf familiäre Herkunft gegründeter gesellschaftlicher Hierarchien einschließlich der aus ihnen abgeleiteten Ansprüche auf politische Partizipation, soziale Vorrangstellung etc. Es war offensichtlich, daß eine sozial exponierte Stellung nicht notwendig mit moralischer Vortrefflichkeit in ein und derselben Person vereint war, obwohl gerade diese Verbindung durch die Karma-Theorie der Vergeltung wiederhergestellt wurde. Wesentlich ist hier, daß in und durch die Beichte an die Stelle eines starren Standesprinzips, bei dem der einzelne zuallererst nach dem beurteilt wurde, was er von Geburt an *war*, ein dynamisches Leistungsprinzip trat, bei dem sich der Wert und der Rang einer Person in erster Linie daran bemaß, was sie im Prozeß der Selbstvervollkommnung aus sich *machte*. Die

<sup>67</sup> Vgl. etwa die friedensstiftende Wirkung gemeinsamer Festlichkeiten im europäischen Mittelalter. Althoff (1990), 195–211.

<sup>68</sup> Bauer (1989), 210.

<sup>69</sup> Gombrich (1989), 80. Das öffentliche Sündenbekenntnis war darüber hinaus konstitutiver Bestandteil aller sozialrevolutionärer daoistischer Volksbewegungen, für die der feste Zusammenhalt ihrer Mitglieder wie auch der uneingeschränkte Glaube an die moralische Unerreichbarkeit ihres Anführers eine Frage des Überlebens darstellte; Bauer (1990), 212–16.

Einführung dieses Leistungsprinzips, das sich bereits bei der Auswahl der Mitglieder des Salons zeigte und durch die ständige Wiederholung des Begriffs *gongde* (»Verdienste und Tugendkraft«) in zeitgenössischen buddhistischen Texten immer wieder propagiert wurde, ist m. E. am schlüssigsten als Reaktion auf die Erstarrung der gesellschaftlichen Strukturen am Ende des 5. Jahrhunderts zu begreifen. Die regelmäßige Durchführung der kollektiven Beichte im Salon Xiao Ziliangs zeugt daher nicht zuletzt von dem politischen Programm des Prinzen und seiner Freunde, die sich von einer Überwindung der Standesschranken gepaart mit einer Hebung des moralischen Niveaus des Adels eine Bewältigung der Krise im Süden erhofften. Vor diesem Hintergrund erweist sich die öffentliche Beichte als ein im wesentlichen politischer Akt, da im Geständnis selbst bereits die Aufhebung der Standesschranken vollzogen wurde. Buddhistische Frömmigkeit im Salon in der Westlichen Villa erscheint sodann nicht mehr nur im Lichte eines ausschließlich religiösen Phänomens. Die Anziehungskraft des Buddhismus auf die Adligen in der Residenz Xiao Ziliangs verdankt sich zumindest ebensosehr der Tatsache, daß in der autonomen Sphäre buddhistischer Klöster und Tempel neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verwirklicht werden konnten, die in der von starren Hierarchien und Antagonismen geprägten Gesellschaft des Südens keine Möglichkeit der Realisierung gehabt hätten.

Die Tatsache, daß es sich bei den heute überlieferten Reuebekenntnissen zumeist um stereotype Modellbeichten handelt, bei denen der Eindruck entsteht, der Beichtende offenbare lediglich »Allerweltssünden«, während er seine gewichtigeren Verfehlungen geflissentlich zurückhalte, muß dabei nicht notwendig mit Unehrllichkeit erklärt werden. Das Stereotype vieler Beichten liegt vielmehr in der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit jeder Selbstkultivierung und damit zusammenhängend in der permanenten Selbstüberforderung des Beichtenden begründet. So konnte sich derjenige, der sich einmal dazu entschlossen hatte, über den Gang seiner Selbstvervollkommenung Rechenschaft abzulegen, des bereits Erreichten nie wirklich sicher sein. Je weiter er auf seinem Weg der Selbstkultivierung fortschritt, sah er sich im Gegenteil immer neuen und größeren Bewährungsproben gegenüber, die ihm stets von neuem die eigene Unzulänglichkeit vor Augen führten und zur Reue zwangen. Ein Weg, dieser permanenten moralischen Überforderung zu entkommen, die andernfalls in Zynismus und Heuchelei umzuschlagen drohte, bestand darin, die Beichte zu entindividualisieren und zu formalisieren, wie es bei der Beichte der Mönche auch tatsächlich geschehen ist.

Weiterhin scheint mir die fehlende Individualität vieler Beichten die Bedeutung des Beichtaktes als soziale Geste zu bestätigen. Eine wesentliche Funktion des öffentlichen Geständnisses bestand, wie oben ausgeführt, darin, die Einheit der im Salon Xiao Ziliangs versammelten Adligen zu stärken. Dies war jedoch nur möglich, solange die offenbarten Sünden so allgemein waren, daß jeder der Anwesenden sich aus eigener Erfahrung mit ihnen identifizieren, in den Vergehen der anderen gleichsam seine eigene Unzulänglichkeit wiederfinden konnte. Jede Beichte, die so schonungslos offen und damit zwangsläufig auch individuell gewesen wäre, daß sie den Bekennernden in Distanz zu seiner Umwelt hätte bringen können, hätte demnach ihr Ziel verfehlt.

### 3. Bestandsaufnahme und Bewertung: Anthologien, Bibliographien und klassifizierende Traktate

Das Streben Xiao Ziliangs und seiner Freunde nach geistig-moralischer Erneuerung und Wiederherstellung einer stabilen sozialen Ordnung fand seinen Ausdruck nicht allein in der Etablierung neuer Formen religiöser Frömmigkeit und Gemeinschaft, wie sie das Kennzeichen der oben beschriebenen *uposatha*-Feiern waren. Eines der hervorstechendsten Merkmale der Adelskultur südlich des Yangzi ist die leidenschaftlich betriebene Sammel- und Bewertungstätigkeit, die sich in den 80er Jahren des 5. Jahrhunderts mit zunehmender Intensität entfaltete und zu einer Renaissance im Geistesleben des Adels führte. Die bedeutenden, um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert oder kurz danach verfaßten Werke der Literaturkritik, Liu Xies *Wenxin diaolong* (ca. 500) und das *Shipin* (»Klassifizierung der Dichter«) von Zhong Hong (ca. 467–518), »Chinas erste Poetik«<sup>70</sup>, gehören ebenso zu den Ergebnissen dieser Bestandsaufnahme wie die monumentale, in den 20er Jahren des 6. Jahrhunderts entstandene Anthologie *Wen xuan* des Zhao-ming-Kronprinzen Xiao Tong (501–531) oder die als Gegenentwurf zu jenem kompilierte Lyriksammlung *Yutai xinyong* von Xu Ling (507–583).<sup>71</sup> Doch auch im Buddhismus erreichte die Tendenz, auszuwählen, zu überliefern und zu kanonisieren zu Beginn des neuen Jahrhunderts einen vorläufi-

<sup>70</sup> So der Titel der Dissertation von Führer (1995).

<sup>71</sup> Führer (1992/1993) datiert die Fertigstellung des *Shipin* zwischen 513–517, nimmt aber gleichzeitig an, daß Zhong Hong bereits im ersten Jahrzehnt der Liang daran gearbeitet habe. Zur Datierung des *Wen xuan* siehe Knechtges (1982), 8–11. Das *Yutai xinyong* wurde im Jahre 534 fertiggestellt. Zum *Wen xuan* und *Yutai xinyong* als zwei zeitlich parallelen, aber konträren literarischen Programmen verpflichteten Kompilationen siehe Martin (1984) und Yu (1990), 177–183.

gen Höhepunkt in Gestalt der beiden Mönche Sengyou (445–518) und Baochang (fl. 6. Jh.). Sengyou, mehr Kompilator und Bibliograph denn origineller Schöpfer, legte höchstwahrscheinlich bereits gegen Ende der Qi-Dynastie eine erste Fassung seines *Hongming ji* vor, eine Sammlung apologetischer Texte, verfaßt mit dem Ziel der »Verteidigung eines chinesischen Buddhismus, der mit bestimmten ›konfuzianischen‹ Wertvorstellungen bereits versöhnt ist«. <sup>72</sup> Im Jahre 515 folgte sein bibliographisches Hauptwerk *Chu sanzang jiji* (»Sammlung von Berichten zu dem übersetzten Tripitaka«); wie schon der Titel des Werkes andeutet, handelt es sich bei diesem im wesentlichen um eine Dokumentation zu Entstehung und Inhalt des chinesischen buddhistischen Kanons. Darüber hinaus enthalten die letzten drei *juan* dieses Werkes 32 Biographien von berühmten Mönchen, in der Mehrzahl Übersetzer und Exegeten. Vornehmlich als Biograph betätigte sich hingegen Baochang, dem nicht nur eine erhalten gebliebene Sammlung von Nonnenbiographien (*Biqiuni zhuan*; 517) zu verdanken ist; seine »Biographien berühmter Mönche« (*Mingseng zhuan*; vollendet 519) bildeten zudem die Hauptquelle für Huijiaos (497–554) *Gaoseng zhuan* (»Biographien herausragender Mönche«; um 530), das im Gegensatz zum *Mingseng zhuan* die lange Überlieferung ebenfalls unbeschadet überstanden hat.

Es kann hier nicht darum gehen, eine detaillierte Aufstellung aller im Zuge der großen Sammeltätigkeit seit der Qi-Zeit entstandenen Texte zu geben. Die oben genannten Werke sind lediglich die Glanzlichter dieser Sammeltätigkeit, die zwar nicht erst im Salon des Prinzen von Jingling einsetzte, hier aber unzweifelhaft eine Verstärkung erfuhr und mit unverminderter Kraft bis in die späte Liang-Zeit hinein anhielt.

Bereits im Jahr seiner Übersiedlung in die neu errichtete Bergvilla (487), so die Biographie Xiao Ziliangs in *Nan Qi shu*, habe dieser dort »Gelehrte versammelt, die die ›Fünf kanonischen Bücher‹ (*wu jing*) und [die Schriften] der zahlreichen Philosophenschulen (*bai jia*) abgeschrieben und nach dem Beispiel des *Huanglan*<sup>73</sup> einen ›Abriß der Vier Abteilungen [der Literatur]‹ (*Sibu*

<sup>72</sup> Schmidt-Glintzer (1976), 29.

<sup>73</sup> Das *Huanglan* ist die älteste namentlich bekannte Enzyklopädie (*leishu*) Chinas und Vorbild für spätere Werke dieser Gattung. Das auf Befehl Wei Wendis veranstaltete Werk wurde von einer Autorengruppe unter Führung von Liu Shao zwischen 220–27 vollendet (*Sanguo zhi* 2.88; 9.290; 21.618). Das vornehmlich der Realienkunde gewidmete *Huanglan* bestand ursprünglich aus mehr als 40 Abteilungen (*bu*) mit insgesamt mehr als 1000 Abschnitten (*pian*). Während der Text zur Liang-Zeit noch in 860 *juan* existierte, verzeichnet das bibliographische Kapitel im *Sui shu* (34.1009) lediglich einen Text von 120 *juan*. Seit der späten Tang-Zeit ist das Werk schließlich bis auf wenige in späteren Enzyklopädien überlieferte Fragmente verloren gegangen. Vgl. *Zhongguo da shudian*, 1220.

*yaolie*) in eintausend Faszikeln erstellt« hätten.<sup>74</sup> Den Zugang zum traditionellen Schrifttum zu erleichtern, diente ferner ein von Wang Liang und Xie Fei in der Yongming-Periode kompilierter »Bücherkatalog zu den Vier Abteilungen [der Literatur]« (*Sibu shumu*), in dem die Titel von Werken mit insgesamt ca. 18 000 *juan* aufgeführt waren.<sup>75</sup> Aber auch »die literarischen Werke der Söhne des Adels sowie die Schriften der Nobilität bei Hofe wurden auf seine (Xiao Ziliangs) Anordnung hin gesammelt und aufgezichnet.«<sup>76</sup>

In hohem Maße charakteristisch für die Zeit um die Jahrhundertwende sind auch die klassifikatorischen Traktate, die auf allen wichtigen Gebieten der Kunst erschienen und eine Modeerscheinung ihrer Zeit waren. Das wohl bekannteste Werk dieses Genres ist das bereits erwähnte *Shipin*, in dem sein Autor mehr als 120 bereits verstorbene Poeten in drei Rangklassen einteilte, ihren Stil analysierte und ihre jeweiligen Verdienste um die Literatur diskutierte. Entsprechende Traktate zur Malerei und Kalligraphie sind Xie Hes (ca. 500–535) *Gu huapin* (»Klassifizierung alter Maler«), Yu Jianwus (487–551) *Shupin* (»Klassifizierung der Kalligraphen«) sowie das *Gujin shuping* (»Beurteilungen der Kalligraphen aus alter und neuer Zeit«) von Yuan Ang (461–540). Aus dem Kreis in der Westlichen Villa wissen wir von Shen Yue und Liu Yun (465–517), daß sie – allerdings erst in der Liang-Zeit – mit je einem eigenen *Qipin* (»Klassifizierung der Schachspieler«) hervortraten.<sup>77</sup>

Obgleich die Titel der genannten Werke zunächst den Eindruck erwecken, es seien vornehmlich »alte«, also bereits verstorbene Künstler gewesen, deren Werke oder Fähigkeiten Gegenstand von Klassifizierungen gewesen seien, waren auch lebende Zeitgenossen der Beurteilung und rangmäßigen Erfassung unterworfen. Das ist insofern plausibel, als die Ursprünge der klassifikatorischen Texte auf die in regelmäßigen Abständen zu erstellenden Beurteilungen der Beamten durch ihre Vorgesetzten zurückgehen und somit nicht nur historische, sondern insbesondere auch praktische Bedeutung

<sup>74</sup> *Nan Qi shu* 40.698.

<sup>75</sup> *Sui shu* 32.907.

<sup>76</sup> *Nan Qi shu* 40.694.

<sup>77</sup> Liu Yuns Text ist nicht erhalten und wird lediglich in seiner *Nan shi*-Biographie (38.989) erwähnt. Von Shen Yues *Qipin* ist demgegenüber das Vorwort überliefert. Siehe *Quan Liang wen* 30.3b–4a; *Ywen leiju* 74.1274. Die übrigen genannten Werke sind alle erhalten geblieben. Zu Xie Hes *Gu huapin* siehe *Quan Qi wen* 25.7a–10a; zu Yu Jianwus *Shupin* siehe *Quan Liang wen* 66.6a–9b; Yuan Angs *Gujin shuping* schließlich ist in *Quan Liang wen* 48.12b–13b. Desweiteren verzeichnet das bibliographische Kapitel des *Sui shu* (34.1017) ein *Weiqi pin* von Xiao Yan in einem *juan*.

besaßen. Die Verbindung zum Prozeß der Beamtenselektion und -beförderung scheint auch in späterer Zeit, als Klassifikationen sich längst zu einem modischen intellektuellen Zeitvertreib in den adligen Salons entwickelt hatten, nicht völlig aufgehoben worden zu sein. Ein Beispiel für eine solche Bewertung noch lebender Personen enthält *Nan shi*, wo es inmitten einer Aufzählung von Ämtern, die der Literatenbeamte Jiang Xiao in seiner Laufbahn innehatte, plötzlich heißt: »In der Yongming[-Periode] war [Jiang Xiao] Oberaufseher (*simu*) [in der Verwaltung] des Prinzen von Jingling. Er begeisterte sich für Literatur und nahm unter den *weiqi*[-Spielern] den fünften Rang ein, womit er unter den Adligen des Hofes der Beste war.«<sup>78</sup>

Die hohe Wertschätzung, die das Schachspiel in Adelskreisen genoß, erklärt sich aus zwei Gründen: zum einen wurde es, wie übrigens alle Brettspiele, als Repräsentation des kosmischen Geschehens angesehen. Es verwies mithin auf universale Dimensionen, weshalb es möglicherweise in einer in hohem Maße fragmentierten Gesellschaft wie der des Südens einen solch besonderen Reiz besaß. Zum anderen stand Schach als ein Strategiespiel den militärischen Künsten naturgemäß recht nahe. Im bibliographischen Teil des *Sui shu* werden Abhandlungen über *qi*- oder *bo*-Spiele wie auch Klassifikationen der Spieler zusammen mit anderen Texten über die Kriegskunst aufgeführt.<sup>79</sup> Besondere Fähigkeiten einer Person beim Schachspiel scheinen somit stets auch als Hinweis auf außergewöhnliche Talente als Militärstrategie interpretiert worden zu sein.

Einen weiteren, äußerst wichtigen Bereich der Sammel- und Normierungsbemühungen bildeten die Revision von Adelsgenealogien und die Neuschaffung eines Ritenkodex. Während die Aktualisierung der Genealogien als notwendig erachtet wurde, um die immer mehr verschwimmenden Grenzen zwischen Adligen und Gemeinen neu zu ziehen, kann die Revision von Riten als fester Bestandteil einer jeden Bewegung angesehen werden, der es auf Etablierung einer neuen gesellschaftlichen und politischen Ethik ankam.<sup>80</sup> Der Literatenbeamte und Experte in genealogischen Fragen in der Westlichen Villa, Jia Yuan (440–501), verfaßte speziell für Xiao Ziliang zwei Genealogien, das »Register der Gäste [der Westlichen Villa]« (*Fianke pu*) sowie ein Werk mit dem Titel *Xingshi yaozhuang* (»Dossier der

<sup>78</sup> *Nan shi* 36.942. *Nan Qi shu* (46.811) erwähnt ferner, daß Wang Kang Weisung erhalten habe, »die Schachspieler zu klassifizieren. Der Prinz von Jingling [Xiao] Ziliang beauftragte Xiao Huiji, die Angelegenheit zu überwachen.«

<sup>79</sup> *Sui shu* 34.1017.

<sup>80</sup> Den Zusammenhang zwischen ritueller Praxis und sozialer Stabilität behandeln McMullen (1988), 151 und Wechsler (1985), 138f.



Klane«) in 15 Abschnitten (*pian*). Daneben war er zusammen mit Wang Jian an der Revision des allgemein als Maßstab bei der Beamtenselektion anerkannten *Baijia pu* (»Register der Hundert Familien«) beteiligt.<sup>81</sup> Demgegenüber waren es aus dem Kreis in der Westlichen Villa He Yin und Liu Hui, denen im Jahre Yongming 7 oder 8 (489–490) die Kompilation der »Fünf Riten« (*wu li*) übertragen wurde. Es spricht für die Unübersichtlichkeit der Situation im Süden und daraus resultierend für die Schwierigkeit der Aufgabe, daß He Yin und seine insgesamt 20 Helfer auch nach neunjähriger Arbeit kein abschließendes Ergebnis vorzulegen vermochten, so daß die Arbeiten an dem neuen Ritenwerk mehrmals unterbrochen werden mußten und sich schließlich bis in die Liang-Zeit hinzogen.<sup>82</sup>

Wie jede Sammel- und Kanonisierungstätigkeit, verfolgte auch die des Salons in der Westlichen Villa das Ziel, Ordnung in die als chaotisch empfundene Gegenwart zu bringen sowie moralische Wertmaßstäbe, ästhetische Standards und Bewertungskriterien festzulegen. Gleichfalls unbestreitbar ist aber, daß dieselbe Sammelleidenschaft die Orientierungslosigkeit auf seiten vieler Adliger eher noch verstärkte, als zu ihrer Lösung beizutragen. Denn Sammeln hieß zunächst einmal, die bestehenden Ordnungs- und Bewertungskriterien außer Kraft zu setzen, indem man längst Vergessenes wieder zutage förderte, bisher unbekannte Texte erschloß und mündlich Tradiertes nun auch schriftlich fixierte, kurzum, indem man eine ungeheure Menge »neuer« Texte, Fakten und Interpretationen produzierte, die sich nicht einfach in den Rahmen des bisher gültigen Bildungskanons integrieren ließen, sondern nach einer grundsätzlichen Neuorganisation und Neubewertung des Wissens verlangten. Daß dabei immer wieder gegensätzliche Meinungen und Interpretationen aufeinander prallten, ohne daß den Beteiligten gleichzeitig auch die Maßstäbe zur Lösung der Konflikte zu Gebote standen, war eine der für die Zeitgenossen beunruhigendsten Erfahrungen in dieser aus heutiger Sicht faszinierenden Zeit geistiger Vielfalt und intellektueller Kontroversen. So manifestiert sich für Zhong Hong in der Multiplizierung von Literaturkritik bei gleichzeitigem Verlust verbindlicher Kriterien eines der zentralen Probleme seiner Zeit:

81 *Nan Qi shu* 52.906–907. Zum *Baijia pu* siehe Johnson (1977), 36f. Vgl. Kano (1987), 385f. Ein winziges Fragment des durch Wang Sengru in der Liang-Zeit revidierten *Baijia pu* enthält die Sammlung *Yuhan shanfang ji xubian san zhong*, 316.

82 *Liang shu* 25.380–81; 51.735. Vgl. Kano (1987), 394–95; Utsubi (1957), 46–47.

Ich beobachte, wie Prinzen, Herzöge und Aristokraten, welche die [amtliche Schreibtafel] am Gürtel tragen, im Überfluß ihrer weitschweifigen Reden keine Gelegenheit auslassen, den Mund mit [Erörterungen über] Gedichte vollzunehmen. Jeder folgt dabei seinen eigenen Vorlieben, weshalb ihre Überlegungen aneinander vorbei führen. [Dinge so unterschiedlich wie das Wasser der Flüsse] Zi und Sheng fließen ineinander<sup>83</sup>, Zinnoberrot und Purpur rauben sich gegenseitig [den Glanz]<sup>84</sup>. Laute Debatten entstehen um die Wette, denen keinerlei Maßstab zugrunde liegt.<sup>85</sup>

Ferner vermerkt Zhong Hong über frühere Literaturkritiken:

Lu Jis *Wenfu* (»Rhapsodie über die Literatur«) ist durchdringend, aber ohne tadelnde Kritik. Li Chongs *Hanlin lun* (»Erörterung über den Wald der Tuschepinsel«) ist flüchtig und nicht treffend. Wang Weis *Hongbao* (»Riesiger Schatz«) ist dicht, enthält aber keine prägnanten Urteile. Yan Yanzhis Abhandlung über die Literatur ist scharfsinnig, aber schwer zu verstehen. [...] Betrachtet man diese verschiedenen Autoren, so plaudern sie zwar alle über literarische Formen, aber sie offenbaren keine qualitative Wertung.<sup>86</sup>

Zhong Hong stört die unkontrollierte Proliferation der Diskussionen über Dichtung wie auch die Ausweitung der literarischen Produktion selbst. Er beklagt den Mangel an zuverlässigen Kriterien zur Beurteilung literarischer Werke und die daraus resultierende Gefahr der Polarisierung, wie sie tatsächlich eines der auffälligsten Merkmale der literarischen Szene der Qi- und in viel stärkerem Maße in der Liang-Zeit war. Demgegenüber sind die Ziele des *Shipin*-Autors eine autoritative Kritik, eindeutige Bewertungskriterien und Verständlichkeit der Darstellung.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> »Zi Sheng bing fan«, wörtlich: »Die Flüsse Zi und Sheng fließen ineinander«. Loc. class. *Liezi zhu* 4.45, 8.93; *Liushi chunqiu* 18.222–23. Die Flüsse Zi und Sheng (beide in der heutigen Provinz Shandong) werden im Zusammenhang mit der besonderen Fähigkeit des Koches Yi Ya erwähnt, der ihr Wasser, selbst nachdem es zusammengeflossen war, an seinem unterschiedlichen Geschmack zu unterscheiden vermochte. Generell als Bild für Dinge verwendet, die, obwohl ursprünglich gegensätzlich, nach ihrer Vermischung nur noch schwer zu trennen sind, dienen die Flüsse Zi und Sheng hier als Bild für die Undifferenziertheit der literarischen Diskussionen in der Zeit Zhong Hong.

<sup>84</sup> Loc. class. *Lunyu* XVII, 18, wo Konfuzius mit den Worten zitiert wird: »Daß das Purpur den Glanz des Zinnober verdrängt, daß die Klänge aus Zheng die Festlieder verwirren – das kann ich nicht ausstehen.« Übersetzung Moritz (1989), 129; vgl. Legge (1960), I, 326. Zhong Hong prangert hier offensichtlich die in den Debatten seiner Zeit übliche Effekthascherei an.

<sup>85</sup> Siehe Zhong Hong's Vorwort zum *Shipin*, in *Lidai shihua*, Bd. 1, 3–4. Vgl. Führer (1995), 145 f., dessen Übersetzung ich mit kleinen Modifikationen folge; Schmidt-Glintzer (1990), 210.

<sup>86</sup> *Shipin* (Vorwort), in *Lidai shihua*, Bd. 1, 4. Übersetzt nach Führer (1995), 180 ff. Hervorhebung von mir. Vgl. Schmidt-Glintzer (1990), 210–11.

<sup>87</sup> Stephen Durrant hat mit Bezug auf die späte Zhou-, frühe Han-Zeit darauf hingewiesen, daß die Vervielfachung von Texten und Lehrmeinungen, in der westlichen Sinologie zumeist als

Bereits Xiao Ziliang scheint die negativen Seiten der ungehemmten Proliferation von Texten gesehen zu haben, die er andererseits doch so sehr förderte.<sup>88</sup> Zumindest einige der in der Westlichen Villa angefertigten »Zusammenfassungen« (*lüe*) buddhistischer Texte scheinen weniger das Ziel verfolgt zu haben, ein Werk noch weiter bekannt zu machen, als vielmehr seinen Einfluß zu beschneiden. Auf einen solchen Fall von »Zensur« hat Ôchô Enichi hingewiesen. So soll Xiao Ziliang, ein glühender Anhänger des Mahâyâna, die Tendenz unter buddhistischen Gelehrten mißbilligt haben, sich intensiv mit dem hinayânistischen *Chengshi lun* (»Satyasiddhiśâstra«) auseinanderzusetzen.<sup>89</sup> Der im Auftrag des Prinzen angefertigte Abriß dieses *śâstra*, so Ôchô, sollte Studium und Exegese des Textes soweit erleichtern und verkürzen, daß die freiwerdende Energie auf andere, nämlich mahâyânistische Texte verwandt werden konnte.<sup>90</sup>

Die vorangehende Darstellung des Salons in der Westlichen Villa verfolgte in der Hauptsache das Ziel, die Aktivitäten dieses Kreises anhand der verfügbaren Quellen zu dokumentieren. Dabei fällt die enorme Bandbreite der Unternehmungen auf, denen sich die adligen Freunde des Prinzen verschrieben. Ebenso vielfältig waren die Grundhaltungen oder Ideale, mit denen seine Mitglieder die gemeinsamen Unternehmungen betrieben. Rückzug aus dem unmittelbaren politischen Einflußbereich des Kaiserhofes durch Übersiedlung in die in freier Natur gelegene Villa einerseits, eindeutiges Bekenntnis zu politischem und gesellschaftlichem Engagement ander-

---

Zeichen intellektueller Blüte bewundert, von den Zeitgenossen mit Furcht betrachtet worden sei, »as further evidence of a collapse of the ›Kingly Way‹ and as another symptom of the decline into political disorder«. Sima Qians monumentales *Shi ji* sei nichts weniger als der Versuch, auf dem Weg einer Synthese aller bestehenden philosophischen Richtungen die verlorene politische und philosophische Einheit wiederherzustellen. Durrant (1995), XV–XVII.

<sup>88</sup> Siehe etwa die Aufstellungen der von Xiao Ziliang eigenhändig angefertigten Abschriften buddhistischer Texte sowie seiner eigenständigen Werke in *Chu sanzang jiji*, juan 5 und 12. Die große Fülle verschiedener Texte zu einem Thema ist heute nur noch zu erahnen. Um so wichtiger ist es, sich bewußt zu machen, daß etwa ein Werk wie Huijiaos *Gaoseng zhuan* zwar das einzige vollständig überlieferte, keineswegs aber das einzige seiner Art war. Außer dem bereits genannten *Mingseng zhuan* kennen wir die Titel von weiteren drei Sammlungen von Mönchsbiographien aus der Qi- oder Liang-Zeit, die jedoch allesamt verloren sind: die »Geschichte der Mönche« (*Sengshi*) von Wang Zhong, ein Werk mit dem Titel »Biographien der zahlreichen Mönche« (*Zhongseng zhuan*) des konservativen Historikers Pei Ziyue sowie ein zweites *Gaoseng zhuan* von Yu Xiaojing. Siehe Tang Yijies Einführung zur Zhonghua shuju-Ausgabe des *Gaoseng zhuan*, 1–2.

<sup>89</sup> Auch bei den in der Westlichen Villa verkehrenden Mönchen war die Gruppe der *Chengshi lun*-Experten mit zwölf Personen die mit Abstand stärkste. Vgl. Utsubi (1957), 61.

<sup>90</sup> Enichis Position, bei der er sich auf die Interpretation des Vorwortes der erwähnten »Zusammenfassung des Satyasiddhiśâstra« (*Lüe Chengshi lun xu*) beruft, wird hier referiert nach Vande Walle (1979), 283.

rerseits; höchste intellektuelle Verfeinerung bei gleichzeitiger Schlichtheit der praktischen Lebensführung; eine bis zur Ekstase gesteigerte Euphorie bei der Auslegung der buddhistischen Lehre, hingegen puritanische Strenge bei ihrer praktischen Befolgung; aufrichtige Freundschaft, aber auch die Möglichkeit abgrundtiefer Verdammung<sup>91</sup> waren die Pole, zwischen denen sich das Leben auf dem Jilong-Hügel abspielte. Diese Extreme, die sich keineswegs gegenseitig aufhoben, sondern komplementär zueinander Bestand hatten, waren jedoch mehr als ein bloß passiver Reflex auf die Zerrissenheit der Zeitumstände. Vielmehr zeigt sich in ihrem Nebeneinander eine bewußte Ausdehnung des Begriffs der Kultur durch die Literaten und Gelehrten in der Westlichen Villa; eine Kultur, in der sich unterschiedliche Geisteshaltungen wechselseitig durchdringen, ohne jedoch ihr ursprüngliches Profil aufzulösen. Seine vollendete Verkörperung fand dieser die Vielheit in sich aufnehmende Kulturbegriff im Schachspiel – aber keineswegs nur hier. Das Bild der ineinandergeschobenen schwarzen und weißen Steine des im Verlauf befindlichen Schachspiels ließ es zum Symbol für die Möglichkeit werden, Auseinanderstrebendes zu vereinen. Gerade dadurch wurde es für Shen Yue zur idealen Beschäftigung eines Weisen (*xian*):

Die Bedeutung des Schachspiels in [unserer] Zeit ist fürwahr gewaltig! Es verkörpert die feinsten Bestrebungen und beherbergt die heimtückischsten und aufrichtigsten Gefühle. In Ruhe ist es in Übereinstimmung mit dem Dao, in Bewegung muß es dem Wandel entsprechen. Seine magische Potenz (*ling*), in den Geist einzutreten (*ru shen*) und das Äußerste zu erschaffen (*zao ji*), wie auch seine Wirkkraft (*de*), durch die *Kriegerisches und Ziviles wie in einem Gewebe zusammengewirkt sind*, sind der Grund, weshalb man beim Schachspiel einträchtig vergnügt Subtiles vergleichen und höchst kunstvoll die [verschiedenen] Fertigkeiten ins Gleichmaß bringen kann.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Der Aspekt der Verdammung ehemaliger Freunde, aber nicht nur solcher, kommt in den anklagenden Throneingaben (*zoutan*) zum Vorschein, in denen Verfehlungen einzelner Personen gemeldet und eine Bestrafung der Übeltäter gefordert wird. Allein Shen Yue und Ren Fang verfaßten in ihrer Eigenschaft als Zensoren zusammengekommen nicht weniger als zehn solcher Anklageschriften. Die Anklagen gegen Fan Zhen, Kong Zhigui und Wang Sengyou zeigen, daß auch dem Salon Xiao Ziliangs nahestehende Personen Opfer von Anschuldigungen werden konnten, wenn sie in allzu krassen Gegensatz zur Gruppe gerieten. *Quan Liang wen* 27.8a–10b; 43.1a–5a.

<sup>92</sup> *Qipin xu* (»Vorwort zu *Gradierung der Schachspieler*«), in *Yüwen leiju* 74.1274. Siehe auch *Quan Liang wen* 30.2b–3a.

## IV. Ästhetik und politisch-religiöse Debatten

Im vorangegangenen Kapitel war im Zusammenhang mit den Aktivitäten des Salons in der Westlichen Villa des öfteren von »Selbstvergewisserung« und »Gemeinschafts-« oder »Identitätsstiftung« die Rede. Das Hauptaugenmerk der Darstellung von Literatur, Religion und Gelehrsamkeit im Kreis des Prinzen lag im wesentlichen auf deren sozialer Funktion. Ausgangspunkt war der Versuch, neu auftretende kulturelle Phänomene nicht isoliert zu betrachten, sondern mit sozialen Veränderungen, im vorliegenden Fall dem Machtverlust des Adels und den Reaktionen darauf, in Beziehung zu setzen.

Eine solch sozialgeschichtlich orientierte Betrachtungsweise, bei der die Optionen für eine bestimmte Religion, Literatur oder Architektur als unmittelbar abhängig von der sozialen Zusammensetzung und den politischen Interessen einer Gruppe betrachtet werden, hat einiges für sich. In einer Periode wie der hier behandelten, die für viele Beobachter die Merkmale des Verfalls von Institutionen und sozialen Bindungen aufwies, ist es nur verständlich, daß die Zeitgenossen nach Kriterien Ausschau hielten, mit denen sich eine gemeinschaftliche adlige Identität begründen ließ. Nicht erklären läßt sich damit jedoch, warum bestimmte Kriterien oder Werte den Vorzug vor anderen erhielten, welches etwa die Gründe waren, aus denen gerade die buddhistischen Klöster sich zu Bezugspunkten der sozialen Interaktion des Adels entwickelten und nicht etwa die daoistischen Tempel. Warum schätzte man eine bestimmte Art von Literatur und keine andere? Warum einen bestimmten architektonischen Stil? Gruppenidentität läßt sich prinzipiell auf verschiedene Weisen begründen, vorausgesetzt, die Gruppe einigt sich auf einen gemeinsamen »Code«, der von allen ihren Mitgliedern anerkannt und beachtet wird. Das Argument bleibt in letzter Instanz formalistisch.

Ebenfalls unbefriedigend an dem oben beschriebenen Ansatz ist sein latenter Reduktionismus. Kulturelle Phänomene werden als solche nicht wirklich ernst genommen. Im Hintergrund lauert stets der unausgesprochene Verdacht, es gehe im Grunde genommen nicht primär um religiöse oder literarische Fragen, sondern letztlich immer nur um reine Machtinteressen. Niemand wird dabei ernsthaft bestreiten, daß insbesondere literarische Fragen in China in den seltensten Fällen autonom, das heißt ohne Bezug zur politischen Macht diskutiert werden konnten. Literarische Texte waren

vielmehr heteronom und damit stets auch wirkungsorientiert. Andererseits zeigt das Beispiel Xiao Ziliangs und seiner Freunde jedoch sehr deutlich, wie groß das Mißtrauen, ja der Abscheu gegenüber der nackten Macht in Krisenzeiten sein konnte. Was die Aktivitäten des Salons auszeichnete, war die Suche nach einer Begründung der eigenen Position in Abgrenzung zu konkurrierenden Anschauungen. Diese Begründungsversuche, die weit über die Sphäre der reinen Machtpolitik hinauswiesen, gilt es aufzuzeigen, was im folgenden anhand der Debatten zwischen den Mitgliedern des Salons und ihren intellektuellen Gegenspielern geschehen soll.

Der Salon in der Westlichen Villa war kein hermetisch geschlossener Kreis. Seine Mitglieder nahmen regen Anteil am Leben der hauptstädtischen Aristokratie und des Hofes, wo sie unter ihren Standesgenossen freilich nicht nur Freunde, sondern auch Gegner hatten. Weder das enorme Interesse des Salons am Buddhismus noch die Vorstellungen der Acht Freunde über Literatur oder die Schlußfolgerungen, die sie aus den sozialen Verkrustungen des Adels für den Bestand des Neun-Ränge-Systems zogen, erfuhren uneingeschränkte Zustimmung. In allen drei Bereichen, dem religiösen, dem literarischen und dem politischen, werden wir Zeuge engagiert geführter Debatten, in denen die Mitglieder des Salons sich gegen die Anwürfe ihrer Gegner zu verteidigen und ihre eigenen Positionen darzulegen hatten.

Stark vereinfacht lassen sich bei diesen Debatten zwei Richtungen ausmachen, deren Anschauungen im Wettstreit miteinander lagen: die Richtung der »Progressiven« auf der einen Seite, die in der Hauptsache durch die Acht Freunde des Prinzen von Jingling vertreten wurde. Ihr standen auf der anderen Seite die »Konservativen« gegenüber, als deren führende Repräsentanten der Historiker Pei Ziyue (469–530) sowie der durch seine Kritik am Buddhismus berühmte Fan Zhen (ca. 450–ca. 515) genannt werden müssen. Die verschiedenen, zwischen den Anhängern dieser beiden Richtungen geführten Debatten zeichnen sich ferner durch eine analoge Frontstellung aus. Während die Progressiven dem Buddhismus nahestanden, für literarische Innovationen Stellung bezogen und die Abschaffung des Neun-Ränge-Systems forderten, kritisierten die Konservativen den verderblichen Einfluß der indischen Lehre, lehnten die literarischen Innovationen Shen Yues und seiner Freunde ab und sprachen sich für die Beibehaltung des *jūpin*-Systems aus. Gerade dieses analoge Verhältnis zwischen den Debatten läßt jedoch einen Ansatz als vielversprechend erscheinen, bei dem die einzelnen Positionen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang und mit Blick auf die ihnen zugrundeliegende Weltansicht interpretiert werden. Im folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, die Auseinandersetzun-

gen zwischen Progressiven und Konservativen zu rekonstruieren, um auf diese Weise das Programm des Salons wie auch dasjenige seiner Gegner mit größerer Tiefenschärfe zu erfassen.

### 1. Verlust der Ganzheit und Versuch ihrer Wiedergewinnung: Die literarischen Innovationen des Salons in der Westlichen Villa

Die Adligen des Salons in der Westlichen Villa waren Fremde. Die einen, weil sie Exilanten waren, die es in eine ihnen fremde Region fernab der Heimat verschlagen hatte, abgeschnitten von ihren sozialen Wurzeln und den Tempeln ihrer Ahnen. Sie bildeten die Mehrheit. Die anderen, die aus dem Süden stammten, weil sie, obwohl in ihrer Heimat lebend, sich wie Fremde im eigenen Land fühlten: dem Kaiserhof innerlich fern und ohne große Aussicht auf Fortkommen. Auch im Falle der nördlichen Einwanderer ist die Fremdheit freilich keine rein äußere, durch die Reichsteilung erzwungene. Sie ist gleichfalls eine innere, eine Entfremdung von den Wurzeln der eigenen Kultur und damit auch der eigenen Identität. An keiner anderen Stelle kommt diese Fremdheit zu sich selbst deutlicher zum Ausdruck als im allmählichen »Verlust« der eigenen Sprache. So zum Beispiel, wenn Yan Zhitui in seinen »Familieninstruktionen« (*jiaxun*) seine Nachkommen ermahnt, den heimischen Luoyang-Dialekt zu pflegen, wobei er sich freilich genötigt sieht, Beispiele für dessen korrekte Aussprache zu geben. Das Wissen darum konnte offensichtlich nicht mehr bedingungslos vorausgesetzt werden, sondern mußte, zumindest teilweise, wie im Falle einer gänzlich fremden Sprache bewußt erworben werden.<sup>1</sup> Denn das an den Höfen des Südens gepflegte offizielle Idiom war eine »artifizielle Kanzleisprache« (Mather), eine nostalgische Reminiszenz an die Luoyang-Sprache aus der Zeit vor dem Exil, wie sie nurmehr in der Erinnerung der Exilanten bestand. Einerseits konservativ, bewußt archaisierend und dadurch der realen Lebenswelt enthoben, war der im Süden gesprochene »Luoyang-Dialekt« andererseits mit einem enormen Prestige ausgestattet, da er die Sprache der Vorfahren war und damit die einzige Brücke zur Vergangenheit darstellte. Es war die Sprache der Literatur, die Sprache, in der alte

<sup>1</sup> Siehe Yan Zhituis Kapitel »Über Phonologie« (*Yinci*) in seinem *Yanshi jiaxun* (7.529–67), übersetzt von Teng Ssu-yü (1968), 187–97.

Texte gelesen und rezitiert sowie neue geschaffen wurden.<sup>2</sup> Diese Sprache galt es zu schützen vor den »Verunreinigungen« durch umgangssprachliche Ausdrücke der lokalen Wu-Sprache (Wu *yu*) oder anderer dialektaler Einfärbungen, die der Zuzug von Personen aus verschiedenen Teilen des Reiches und unterschiedlichsten sozialen Schichten zwangsläufig mit sich brachte.<sup>3</sup> Gleiches galt im übrigen für die bei Hofe verwendete Musik.<sup>4</sup>

Zumindest was die geschriebene Sprache anbelangt, erwies sich deren Konservierung im großen und ganzen als erfolgreich. Die Kehrseite dieses Erfolges war allerdings eine zunehmende Versteinerung der poetischen Sprache sowie ihre Überfrachtung mit gelehrten historischen Anspielungen und verschlüsselten Wendungen.

Für die einheimischen Adligen des Südens machte sich der Verlust der Sprache demgegenüber nicht primär in der Erstarrung des Luoyang-Dialekts bemerkbar, der ohnehin nicht ihre eigene Sprache war. Vielmehr zeigte er sich in der den südlichen Adligen abverlangten Verleugnung ihres heimischen Idioms, mithin als eine Art erzwungenes »Schweigen«. Eine Anekdote mag dies verdeutlichen.

Von Wang Jingze (gest. 498), einem General, der trotz seiner Lese- und Schreibunkundigkeit zu hohen Ämtern aufgestiegen war, wurde erzählt, daß er mit Adligen wie mit Gemeinen in seiner heimatlichen Wu-Sprache zu sprechen pflegte. Als er anlässlich eines Treffens bei Hofe von Qi Wudi aufgefordert wurde, ein Gedicht zu verfassen, ergriff er ein Blatt Papier und bemerkte ironisch: »Dieser Sklaverei bin ich um Haaresbreite entkommen.« »Was meint Ihr damit?«, fragte der Kaiser. Wang Jingze antwortete: »Wenn ich lesen und schreiben könnte, hätte ich es lediglich bis zum Ersten Schrei-

<sup>2</sup> Mather (1968).

<sup>3</sup> Das Prinzip, wonach ausschließlich die zum Standard erhobene Luoyang-Sprache Medium literarischer Komposition sein sollte, geht aus einer Anekdote im *Shishuo xinyu* hervor. Ein gewisser Hao Long, der ursprünglich aus dem Norden stammte, diente dem Östlichen Jin-General Huan Wen (312–373) als Adjutant. Einmal versammelten sich Huan Wen und seine Getreuen zu einem Trinkgelage, bei dem auch Gedichte verfaßt wurden. Jeder, der nicht aus dem Stegreif eine Gedichtzeile vortragen konnte, mußte zur Strafe drei *sheng* Wein trinken. Nachdem er keine Zeile zustandegebracht und seinen Wein bereits geleert hatte, griff Hao Long zum Pinsel und schrieb den folgenden Satz: »Der *jiyu* springt aus dem klaren Teich.« Huan Wen fragte: »Was in aller Welt ist ein *jiyu*?« »*Jiyu* ist das Wort der Man für »Fisch«, antwortete Hao Long. Huan Wen entgegnete: »Seit wann verwendet man [Wörter aus] der Man-Sprache beim Dichten?« *Shishuo xinyu*, II, 432; vgl. Mather (1968), 249–50.

<sup>4</sup> Siehe etwa Pei Ziyes Zustandsbeschreibung der höfischen Musik in seinem *Songlüe*. Eine Übersetzung dieses Textes findet sich im Anhang (Text 7).



ber im Staatssekretariat gebracht. Wie hätte ich das werden sollen, was ich heute bin?»<sup>5</sup>

Aus dem Kontext wird ersichtlich, daß Wangs Äußerungen sich weniger auf seine poetischen Fähigkeiten im allgemeinen, als vielmehr konkret auf seine mangelhafte Beherrschung des Luoyang-Dialekts beziehen. Wang hatte Karriere gemacht, doch um den Preis nicht lesen und schreiben zu können, selbst wenn er dem Mangel retrospektiv einen positiven Sinn abzugewinnen vermag. Man könnte einwenden, das Beispiel sei schlecht gewählt, denn Wang Jingze sei nun einmal des Lesens und Schreibens unkundig gewesen, weshalb sein »Schweigen« kein erzwungenes gewesen sei. Die Selbstironie in seinen Worten läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß Wang sich jener qualvollen Entscheidung voll bewußt war, von der ihn nur seine Unkundigkeit befreite: die Wahl nämlich, beim Dichten entweder seine heimatliche Sprache zu verleugnen und sich der »Sklaverei« des nördlichen Idioms zu unterwerfen oder aber aller Widerstände zum Trotz die Wu-Sprache zu verwenden und die eigene Rede damit der Lächerlichkeit und Nichtigkeit preiszugeben. Eine dritte Möglichkeit war schließlich, ganz und gar zu schweigen.

Hier kommt es auf das grundsätzliche Dilemma an, mit dem die Adligen des Südens und besonders die Poeten unter ihnen konfrontiert waren: Anerkennung als Dichter war nur um den Preis der Verleugnung der eigenen Sprache zu gewinnen, durch Anpassung an das Idiom der nördlichen Einwanderer. Nur dieses verfügte über die notwendige rhetorische Kraft und gesellschaftliches Gewicht, um dem Sprechenden überhaupt Gehör zu verschaffen. Doch es war eine Sprache, die durch ihre Dignität und Fremdheit abgeschnitten war von den Emotionen und Leidenschaften, welche Geiseln der »Muttersprache« geblieben waren. Für die Poesie, der nach dem Postulat des »Großen Vorworts« zum *Shi jing* die Aufgabe zufiel, den innersten Seelenregungen unmittelbaren Ausdruck zu verleihen, war das nördliche Idiom damit freilich unbrauchbar.<sup>6</sup> Wer es dennoch verwendete, hatte oftmals den Eindruck, mit dem Verzicht auf die eigene Sprache auch seine individuelle Integrität einzubüßen. So beispielsweise erging es dem berühmten Maler Gu Kaizhi (341–402), der sich in eine alte Dienstmagd zu verwandeln glaubte, wenn er den Luoyang-Dialekt verwende.<sup>7</sup> Erschwe-

<sup>5</sup> *Nan Qi shu* 26.484–85. Vgl. Mather (1968), 249.

<sup>6</sup> Eine Übersetzung mit Kommentar dieses bedeutenden literarischen Manifests gibt Owen (1992), 37–49.

<sup>7</sup> Siehe Mather (1968), 251.

rend trat dabei sicherlich der Umstand hinzu, daß der nördliche Dialekt, der für die Einwanderer immerhin den Klang der Heimat repräsentierte, für die Einheimischen nichts weiter war als die Sprache unwillkommener Eindringlinge, folglich mit jedem Wort die Erinnerung an die Schmach des Südens wachhielt. Woran es in dieser Situation somit mangelte, war eine poetische Sprache, die erstens für alle Adligen gleichermaßen akzeptierbar war und damit über gesellschaftliche Wirkkraft verfügte und die, zweitens, getreu dem Postulat des »Großen Vorworts« als Medium zum Ausdruck innerster Herzensregungen taugte.

Dies ist in knappen Worten der allgemeine Hintergrund, vor dem in der Yongming-Periode aus dem Salon in der Westlichen Villa der Ruf nach literarischen Neuerungen laut wurde, dem insbesondere Shen Yue, Xie Tiao und Wang Rong ihre Stimme liehen. Die literarischen Experimente dieses Trios, die der Kultivierung des Parallelstils in der Prosa, vor allem aber der Entwicklung einer neuen Prosodie in der Lyrik gewidmet waren, bildeten den Zündstoff, an dem die erste große Debatte zwischen Progressiven und Konservativen sich entflamte.

Ebenso wie die zur Gruppe der »Acht Freunde« verdichtete »Aristokratie« im wesentlichen ein zum Ideal erhobenes Konstrukt war, waren die von der Westlichen Villa propagierten literarischen Neuerungen etwas Artifizielles. Sie waren der bewußte Versuch, eine dieser Aristokratie gemäße poetische Ausdrucksform zu schaffen. In ihnen drückt sich das Selbstbewußtsein der jüngeren Aristokraten im Süden aus, die Kultur des Nordens aus der Zeit vor der Reichsteilung als Bezugspunkt ihres kulturellen Selbstverständnisses zugunsten einer zeitgemäßen südlichen aristokratischen Identität aufzugeben.

Von seinen zeitgenössischen Gegnern wie Zhong Hong und Pei Ziye als auch von späteren Kritikern<sup>8</sup> wurde der neue Stil seiner »zahlreichen prosodischen Restriktionen und Tabus« (*wen duo ju ji*)<sup>9</sup> wegen als übermäßig »verziert und ausgeschmückt« (*limi*)<sup>10</sup>, als »schwach an moralischem Streben« (*zhi ruo*)<sup>11</sup> und damit nicht in Übereinstimmung mit den klassischen Vorbildern kritisiert. Den Vorwurf der Künstlichkeit versuchten die Ver-

<sup>8</sup> Vor der Tang-Zeit am bekanntesten der Zensor Li E (fl. 584), der in einem 584 verfaßten Brief an den späteren Kaiser Sui Wendi (reg. 589–604) dem unter den Qi und Liang gepflegten literarischen Stil die Schuld am Untergang der Süddynastien zuschreibt. *Sui shu* 66.1544–46. Vgl. Bol (1992), 90–91; Martin (1998), 102–104.

<sup>9</sup> *Shipin* (Vorwort), in: *Lidai shihua*, Bd. 1, 5.

<sup>10</sup> *Liang shu* 49.690; *Nan shi* 50.1247. Vgl. Knechtges (1982), 11–14.

<sup>11</sup> So Pei Ziye in seiner Kritik. Vgl. *Tongdian* 16.389.

fechter der Innovationen zu kontern, indem sie auf der Feststellung beharrten, daß die von ihnen propagierten prosodischen Regeln etwas Natürliches: genauer in der Natur Aufgehobenes seien und keineswegs in Gegensatz zu den Vorbildern des Altertums stünden.

Bevor ich die konkurrierenden Auffassungen der beiden Parteien anhand der zentralen Texte gegenüberstellen werde, sollen die prosodischen Innovationen zuvor abrißartig vorgestellt werden.

### 1.1 Die Prosodie des *Yongming*-Stils

Die prosodischen »Innovationen« (*xinbian*) des Salons in der Westlichen Villa waren, in aller Kürze, der Versuch, eine Verslehre zu entwickeln, mit der im Chinesischen jene euphonischen Effekte reproduzierbar gemacht werden konnten, die im Sanskrit durch die Verwendung von Versmaßen erzielt wurden.<sup>12</sup> Woher, so stellt sich als erstes die Frage, rührte dieses Verlangen, in der eigenen Sprache bisher unbekannte Klänge zu erzeugen, die auf chinesische Ohren höchst ungewohnt und befremdlich wirken mußten? Die Gründe dafür erfahren wir aus einer Passage in der Biographie Kumârajîvas (344–413) in Huijiaos *Gaoseng zhuan*. Dort gibt der berühmte Mönch und Übersetzer seinem begabten chinesischen Assistenten Huirui (fl. 401) folgende Erläuterung bezüglich der Schwierigkeiten bei der Übersetzung indischer Texte ins Chinesische:

Die indischen Bräuche messen dem Verfassen von Versen sehr großes Gewicht bei und diejenigen Lautfolgen und Reime werden als die besten erachtet, die man vertonen kann. Zu jeder Audienz beim König gehört unbedingt eine Eloge auf seine Tugend. Und auch in der buddhistischen Liturgie kommt den gesungenen Lobpreisungen allerhöchste Wichtigkeit zu. Die *gāthās* (*jī*) und *ślokas* (*song*) in den kanonischen Schriften (*jīng*) gehören alle zu dieser Art.<sup>13</sup> Bei der Übersetzung von Sanskrit-Texten ins Chinesische gehen die feinen Nuancen indes verloren. Obwohl der Sinn im großen und ganzen bewahrt werden kann, liegen Welten zwischen der literarischen Form [des Originals und der Übersetzung]. Es ist etwa so, als gäbe man einer Person vorgekauften Reis zu essen. Nicht genug damit, daß der Geschmack verloren ist, veranlaßt man sie auch noch, sich zu erbrechen.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Der Ausdruck »Innovationen« taucht sowohl in *Liang shu* 49.690 als auch *Nan shi* 50.1247 auf. Eine Übersetzung der dortigen Passagen gibt Knechtges (1982), 11f.

<sup>13</sup> Der Terminus *gāthā* bezeichnet die metrischen Abschnitte eines Sūtra; *śloka* ist ein Sanskrit-Versmaß.

<sup>14</sup> *Gaoseng zhuan* 2.53. Vgl. Mair/Mei (1991), 383f.

Aus Kumârajīvas Ausführungen erfahren wir dreierlei, was in unserem Zusammenhang von Interesse ist. Erstens: die Lobpreisung eines Königs oder des Buddha hatte in metrisch gesetzten Versen zu erfolgen; zweitens: das Versmaß, dessen man sich dabei bediente, war der *śloka* sowie drittens: die metrischen Eigenheiten dieses Versmaßes besaßen im Chinesischen keine adäquate Entsprechung.

*Śloka* bedeutet »Lobeshymne« und wird dementsprechend in chinesischen Texten als *song* (»Eloge«) oder *zan* (»Würdigung«) übersetzt. Dieses Versmaß war nicht nur das weitaus gebräuchlichste Metrum in allen zwischen 450 und 550 ins Chinesische übersetzten Sanskrit-Texten, sondern darüber hinaus das zweithäufigste Metrum in einem der einflußreichsten buddhistischen Texte in China überhaupt: dem durch die Übersetzung (um 406) Kumârajīvas zu großer Popularität gelangten Lotus-Sūtra. Für all diejenigen unter den chinesischen Buddhisten des 5. und 6. Jahrhunderts, die sich zumindest einiger Kenntnisse des Sanskrit rühmen konnten, war der *śloka*, so die Formulierung Victor Mairs und Mei Tsu-lins, »gleichbedeutend mit ›buddhistischer Dichtung‹« schlechthin.<sup>15</sup> Der *śloka* war mithin dasjenige Sanskrit-Versmaß, welchem sowohl im säkularen Bereich als auch in der buddhistischen Liturgie eine überragende Funktion zukam.

Um so schwerwiegender mußte andererseits jedoch der Verlust seiner metrischen Charakteristika im Chinesischen durch die einheimischen Buddhisten empfunden werden. Denn das Versagen, den Wohlklang der Sanskrit-Verse auch in der eigenen Sprache nachahmen zu können, war mehr als nur ein ästhetischer Mangel. Es kam einem Sakrileg gleich. Somit vor die Wahl gestellt, ihre eigenen liturgischen Texte in einer fremden Sprache, dem Sanskrit, zu verfassen oder aber die euphonischen Effekte des *śloka* in der eigenen Sprache nachzuahmen, entschieden sich die chinesischen Buddhisten für die praktikablere Lösung: sie unternahmen den Versuch, die metrischen Eigenheiten des *śloka* im Chinesischen zu reproduzieren.

Auf den engen Zusammenhang zwischen der Rezitationspraxis der Buddhisten einerseits und der Entstehung einer neuen Prosodie im Salon des Prinzen andererseits deutet auch die folgende bekannte Textpassage:

<sup>15</sup> Der *śloka* bestand aus vier sogenannten *pāda* (»Viertelversen«) mit je acht Silben bzw. zwei Zeilen mit jeweils sechzehn Silben. In idealisierter Form entsprach er folgendem Schema:

gerade *pāda*:    x x x x ∨ (–) (–) (∨)

ungerade *pāda*: x x x x ∨ – ∨ x,

wobei »x« lange oder kurze Silben, »∨« kurze Silben und »–« lange Silben markiert. Die Klammern bedeuten, daß hinsichtlich der Wertigkeit dieser Silben Differenzen unter den Experten bestehen. Mair/Mei (1991), 381f.

Im siebten Jahr der Regierungsperiode Yongming, am neunzehnten Tag des zweiten Monats (5. April 489) träumte der Erziehungsminister Prinz Wenxuan von Jingling, er singe vor dem Buddha das Vimalakīrti-Sūtra. Von seinem Gesang aufgeweckt, erhob sich [der Prinz] und begab sich sogleich in die Buddha-Halle, wo er das Vimalakīrti-Sūtra nochmals wie in seinem Traume sang. Auf Anhieb spürte er den gleichmäßigen Fluß der Töne und Reime sowie ihre außergewöhnliche Kunstfertigkeit. Am darauffolgenden Morgen (6. April) rief Xiao Ziliang die Rezitationsexperten der Hauptstadt, die Mönche Puzhi aus dem Longguang[-Kloster], Daoxing aus dem Xin'an[-Kloster], Huiren (gest. 494) aus dem Duobao[-Kloster], Chaosheng aus dem Tianbao[-Kloster] sowie Sengbian (gest. 493) und andere in seiner Residenz zusammen, [um feste prosodische Regeln für die Verwendung von] Tönen auszuarbeiten.<sup>16</sup>

Daß Xiao Ziliang regen persönlichen Anteil an den Arbeiten nahm, davon zeugen drei Werke des Prinzen zu diesem Thema: das *Zan fanbai jie wen* (»Texte für Hymnen, *bai* und *gāthās*«) in einem *juan*; das *Zhuandu fa bing shi zhi* (»Das Rezitieren von Sūtras und die Auflösung von Schwierigkeiten«) in einem *juan* und schließlich das *Fanbai xu* (»Vorwort zu *fanbai*«), vermutlich ein Werk über das Singen von *gāthās* in ebenfalls einem *juan*.<sup>17</sup>

Nachdem die Frage nach der Motivation zur Entwicklung einer Verslehre zumindest in Umrissen geklärt ist, stellt sich als nächstes das Problem, welche verstechnischen Regeln diese Verslehre ausmachten und worin die innovativen Elemente bestanden.<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang bietet es sich an, zur Illustration ein Gedichtbeispiel zu geben, in dem die prosodischen Regeln, oder wenigstens einige davon, realisiert wurden.<sup>19</sup> Ein solches Beispiel ist das Gedicht von Shen Yue mit dem Titel »Am Felsteich-Bach den Gibbons lauschen« (*Shi tang lai ting yuan*), das ich hier in der Übersetzung von Richard Bodman zitiere:

<sup>16</sup> *Gaoseng zhuan* 13.503.

<sup>17</sup> *Chu sanzang jiji* 12, T.55.86a. Zur Übersetzung der Titel vgl. Bodman (1978), 118ff.

<sup>18</sup> Eine wesentliche Schwierigkeit liegt hierbei darin, daß mit Ausnahme eines Briefwechsels zwischen Shen Yue und Lu Jue (472–499) und Shen Yues Nachwort zur Biographie Xie Lingyuns die theoretischen Schriften der Hauptprotagonisten der prosodischen Neuerungen allesamt verloren sind. Deren Lehrmeinungen müssen anhand von Fragmenten und Zitaten aus zum Teil sehr viel späteren Werken rekonstruiert werden. Hierzu Führer (1995), 193; Martin (1988), 95. Die folgende Darstellung der Prosodik basiert auf den grundlegenden Arbeiten von Richard Bodman (1978) und Victor Mair/Mei Tzu-lin (1991).

<sup>19</sup> Auf die Sanskrit-Ursprünge der einzelnen prosodischen Regeln wird im folgenden lediglich in Einzelfällen hingewiesen werden. Generell lassen sich zwei Inspirationsquellen ausmachen, aus denen die literarischen Neuerer wesentliche Anregungen bezogen. Zum einen war dies die indische Metrik im allgemeinen und das *śloka*-Versmaß im besonderen, zum anderen Sanskrit-Poetiken, zu denen bereits Shen Yue und seine Freunde Zugang hatten, wobei die Einflüsse dieser Quellen auf die zu entwickelnde Prosodie sowohl konzeptueller, terminologischer als auch phonologischer Art waren. Ausführlich zu diesem Thema Mair/Mei (1991).

## 石塘瀨聽猿

噉噉夜猿鳴  
溶溶晨霧合  
不知聲遠近  
惟見重山沓  
既歡東嶺唱  
復佇西巖答

## Listening to Gibbons at Rock-pool Creek

Yow! Yow! Night gibbons cry,  
Soft, soft, the dawn mists mesh.  
Are their voices far? nearby?  
Just see mountains piled up high.  
Having liked East Hill's song,  
I now await West Cliff's reply.<sup>20</sup>

Die formale Struktur des Gedichts läßt sich anhand dreier Schemata darstellen: die Spalte »Konturtöne« verzeichnet, in welchem der vier Töne des Mittelchinesischen<sup>21</sup> – »ebener Ton« (*ping*, –), »steigender Ton« (*shang*, /), »fallender Ton« (*qu*, \) oder »eingehender Ton« (*ru*, °) – ein Zeichen gelesen wurde. Die folgende Spalte isoliert das »Tongeschlecht« der Konturtöne: Eben (*ping*, –) oder Schief (*ze*, ∪), wobei »schief« alle Töne außer dem ebenen Ton (*ping*) sind.<sup>22</sup> Die auf diesen beiden Kompositionsebenen zu beachtenden tonalen Regeln sind, ergänzt um Regeln zur Reimstruktur, im »tonalen Schema« der rechten Spalte dargestellt (Erläuterungen siehe unten).

Zeile	Konturtöne					Tongeschlecht					Tonales Schema
1	\	\	\	–	–	∪	∪	∪	–	–	O A x <sup>3</sup> B y
2	–	–	–	\	°	–	–	–	∪	∪	O B y A x <sup>1</sup> (R)
3	°	–	–	/	/	–	∪	–	∪	∪	O B y A x <sup>2</sup>
4	–	\	–	–	°	–	∪	–	–	∪	O A y B x <sup>1</sup> (R)
5	\	–	–	/	\	∪	–	–	∪	∪	O B y A x <sup>3</sup>
6	°	/	–	–	°	∪	∪	–	–	∪	O A y B x <sup>1</sup> (R)

(O = optional; A = »Schieftön«; B = »Ebentön«; x<sup>1</sup> = eingehender Ton; x<sup>2</sup> = steigender Ton; x<sup>3</sup> = fallender Ton; y = ebener Ton; R = Reim)

<sup>20</sup> Bodman (1978), 150.

<sup>21</sup> »Mittelchinesisch« ist definiert als die durch das Reimwörterbuch *Qiyun* (komp. 601) repräsentierte Sprache. Vgl. Norman (1988), 23–24.

<sup>22</sup> Ulrich Unger (1986) hat für das Mittelchinesische darüber hinaus die Existenz zweier Registertöne – und in der Konsequenz eine weitere Ebene formaler Komposition – postuliert: Hochton und Tieftön. »Hochton müssen alle Wörter mit stimmlosen Anlaut [...] gehabt haben, Tieftön alle mit stimmhaften Anlaut [...]« (270) Während die Existenz zweier Register für die späte Tang-Zeit (618–907) zweifelsfrei nachgewiesen ist (Mei [1970]), besteht derzeit Konsens darüber, daß es zur Zeit des *Qiyun* (601), geschweige denn mehr als hundert Jahre früher, noch keine phonemische Registeropposition gegeben habe. Vgl. Norman (1988), 53–54.

Ein wesentlicher Bestandteil der neuen Prosodie war die grundsätzliche Unterteilung der vier Konturtöne in »Eben-« (*ping*; –) und »Schieftöne« (*ze*; ㄣ). Diese bis heute gebräuchlichen prosodischen Termini (*ping*, *ze*) stammen aus dem 8. Jahrhundert;<sup>23</sup> doch es war die »erste Generation experimenteller Poeten«, also Shen Yue, Wang Rong, Xie Tiao und andere, die die Forderung nach Etablierung zweier prosodischer Kategorien unabhängig von deren eindeutiger Benennung bereits klar formulierten:<sup>24</sup> »Will man, daß [die Töne] *gong* und *yu* einander abwechseln und tiefe (*di*) und hohe (*ang*) [Töne] eine regelmäßige Abfolge bilden«, schreibt Shen Yue in seinem der Biographie Xie Lingyuns angehängten Manifest tonaler Prosodie, »so muß auf einen ›anhaltenden (wörtlich: ›dahintreibenden‹) Ton‹ ein ›abgeschnittenes Echo‹ folgen. In einer Zeile müssen Töne (*yin*) und Reime (*yun*) alle verschiedenartig sein; in einem Verspaar müssen sich ›leichte‹ und ›schwere‹ [Silben] unterscheiden.«<sup>25</sup> Was Shen Yue als »dahintreibende Töne« und »abgeschnittene Echos« (*fu sheng/qie xiang*) oder als »leichte und schwere Silben« (*qing/zhong*) bezeichnet, erscheint in anderen poetologischen Texten, so in Liu Xies *Wenxin diaolong*, in ähnlicher Benennung:

Es gibt zwei Arten von Tönen – schwebende und sinkende (*fei, chen*). [...] [Eine Silbe] im sinkenden Ton wird beim Sprechen abgeschnitten; beim schwebenden Ton hebt der Laut an und kehrt nicht zurück. Diese beiden Arten von Tönen müssen alternieren [wie die Flügel] einer Winde, sich wechselseitig ergänzen wie [Reihen] entgegengesetzter Schuppen.<sup>26</sup>

François Martin hat die These aufgestellt, daß die genannten Begriffspaare

<sup>23</sup> Mair/Mei (1991), 409.

<sup>24</sup> Bereits etwas früher hatte sich eine Gruppe von Prosodikern um Zhou Yong (gest. 485) deskriptiv mit den vier Konturtönen beschäftigt. Eine anwendungsorientierte Beschäftigung mit Tonalität setzte aber wohl erstmals mit Shen Yue ein. Vgl. Führer (1995), 200; Martin (1988), 95–96.

<sup>25</sup> *Song shu* 67.1779. Die hier gegebene Übersetzung ist unsicher, denn insbesondere der letzte Satz ist (wie die Passage insgesamt) zumindest für den heutigen Leser terminologisch unklar, eine Folge der semantischen Vieldeutigkeit einzelner Wörter. Vgl. beispielsweise die unterschiedlichen Übersetzungen des Ausdrucks *yinyun* durch Bodman (1978, 128) (»Within one line, all sounds [*yinyun*, T. J.] must be different; and within a couplet, light and heavy sounds must be different in each place.«), Mair/Mei (1991, 394) (»Within a line, *initials and finals* [*yinyun*, T. J.] must be different; within a couplet, light and heavy sounds must be distinct.«) und Mather (1988, 43) (»Within a single line the *sounds and rhymes* [*yinyun*, T. J.] should all be unique, and between the two lines of a couplet the patterns of light and heavy should be completely different.«). Hervorhebungen meine, T. J. Terminologische Probleme diskutieren Bodman (1978), 131–33; Martin (1988), 99–100; Führer (1995), 199–205.

<sup>26</sup> *Wenxin diaolong* 33.1218. In anderen Texten finden sich darüber hinaus noch weitere Gegensatzpaare zur Charakterisierung der Eben- und Schieftöne. Siehe Bodman (1978), 126–27; Martin (1988), 101–02.

(*gong/ yu, di/ ang, fu/ qie, qing/ zhong, fei/ chen, qing/ zhao*) sich sämtlich auf die Ebenton-Schiefton-Unterscheidung beziehen. Diese Deutung wird nicht etwa, wie man meinen könnte, durch die Semantik der Wörter nahegelegt – warum sollten etwa die Adjektive *zhong* (»schwer«) und *zhao* (»schmutzig«) kraft ihrer Semantik auf die Schieftöne verweisen? –, als vielmehr durch die Tatsache, daß in jedem Begriffspaar das jeweils erste Wort im ebenen Ton, das zweite hingegen in einem der Schieftöne gelesen wurde.<sup>27</sup> Die Begriffe weisen somit genau dasjenige linguistische Merkmal selbst auf, das sie bezeichnen sollen (»adéquation parfaite du terme à la réalité linguistique représentée«). Martin hat diese Begriffsbildungsmethode Prinzip der »semantischen Durchsichtigkeit« (*transparence sémantique*) genannt.<sup>28</sup>

Die an sich überzeugende These erzeugt ein neues Problem: Wenn die genannten Begriffspaare allesamt ein und dasselbe Phänomen, die Ebenton-Schiefton-Differenz, bezeichnen, warum können dann wie im obigen Zitat die Paare *gong/ yu* und *di/ ang* gemeinsam in einem Satz auftreten? Handelt es sich lediglich um eine redundante Formulierung? Die Frage ist nicht zu beantworten.<sup>29</sup>

Ungeachtet der sich aus der Spärlichkeit der Quellen und der Polysemie zentraler Begriffe ergebenden terminologischen Unsicherheiten<sup>30</sup> besteht in diesem Punkt grundsätzliche Übereinstimmung: Was sowohl Shen Yue als auch Liu Xie hier beschreiben, ist der Versuch, zwei durch ihre lautlichen Eigenschaften klar voneinander abgegrenzte tonale Kategorien zu definieren, deren bewußte Anwendung dem chinesischen Vers eine metrische Struktur verleihen sollte. Entsprechend ihrer Funktion werden diese beiden »Tongeschlechter« heute auch als »metrische Töne« bezeichnet – im Unterschied zu den lexikalischen vier Konturtönen (*si sheng*). Der prosodische Effekt, der auf diese Weise erzielt werden sollte, bestand in der Imitation der Abfolge langer und kurzer Silben im Sanskrit, konkreter gesagt beim Singen der metrischen Teile eines Sûtras. Der Einfluß der indischen Prosodie ist un-

27 »On fait la constatation suivante: dans chacun des ces couples, le premier des deux termes est invariablement prononcé au ton plat et le second à l'un des trois tons obliques. C'est trop pour du hasard. Il en est de même pour le terme qui sera définitivement adopté, »plat-oblique« (*ping-ze*).« Martin (1988), 102.

28 Das Prinzip ist grundlegend für die Begriffsbildungen der Prosodiker im Umkreis Xiao Ziliangs und liegt beispielsweise auch der Wahl der Wörter *ping, shang, qu, ru* als Namen für die vier Töne zugrunde. Siehe Martin (1988), 101–02; (1990), 68–69.

29 Würde man Ungers Postulat zweier Registertöne (Hochton und Tiefton) für diese frühe Zeit folgen (siehe Fußnote 22), so wäre es ferner theoretisch möglich, daß die angeführten Begriffspaare auch oder sogar ausschließlich als Bezeichnung für die beiden Register, nicht aber für die beiden Kategorien Ebenton-Tiefton dienen.

30 Zu einigen terminologischen Problemen siehe Martin (1988), 99–100; Führer (1995), 199–205.



übersehbar. Nicht nur die Termini »leicht« (*qing*) und »schwer« (*zhong*), die Shen Yue zur Kennzeichnung der lautlichen Qualitäten von Silben verwendet, sind direkte Übersetzungen der in Sanskrit-Poetiken verwendeten Begriffe *laghu* (»leicht«) und *guru* (»schwer«).<sup>31</sup> Die Differenzierung zwischen »anhaltenden« und »abgeschnittenen« Lauten bzw. »schwebenden« und »sinkenden« Tönen ist ebenfalls dem Kontext der Beschreibung buddhistischer Gesangstechniken entlehnt, wie die folgende Passage aus der Biographie Tanzhis in *Gaoseng zhuan* nahelegt: »Daolang zog die Noten leicht in die Länge (*xiao huan*), Faren (gest. nach 502) hatte eine Vorliebe für abrupt abbrechende Laute (*ji qie*), Zhixin (446–505) war gut im Singen »schiefer« Töne (*ce diao*), während Huiguang Gefallen an lang anhaltenden (»fliegenden«) Tönen (*fei sheng*) fand.«<sup>32</sup> Der Vollständigkeit halber ist noch anzumerken, daß die Forderung nach zwei distinkten prosodischen Kategorien noch keinesfalls eine automatische Zuordnung der einzelnen vier Konturtöne (*ping, shang, qu, ru*) zu jeweils einer der beiden Gruppen implizierte. Die Identifizierung des »ebenen Tons« (*ping sheng*) mit der einen tonalen Kategorie (»Eben«, *ping*), während die übrigen drei Töne der anderen Kategorie (»Schief«, *ze*) zugerechnet wurden, war erst das Resultat späterer Versuche der Literaten in der Westlichen Villa und der zweiten Generation experimenteller Poeten unter Führung des späteren Kaisers Jianwen (reg. 549–551) in der Liang-Zeit.<sup>33</sup> Ein weiteres Resultat der prosodischen Experimente im Umkreis Xiao Ziliangs war die Formulierung und Erprobung von Regeln, welche die interne tonale Struktur einer Zeile oder eines Verspaares sowie die Verwendung von Reimen und Alliterationen betrafen. In ihrer endgültigen Form, deren Entwicklung freilich noch mehrere Jahrzehnte nach Shen Yues Tod (513) in Anspruch nahm, entsprechen diese Regeln der Vermeidung der sogenannten »Acht Krankheiten« (*ba bing*), jenen poetischen Defekten, deren Definition man ebenfalls Shen Yue zuschreibt. Im folgenden werde ich mich auf die Darstellung der Regeln zur Vermeidung der ersten vier »Krankheiten« beschränken, da mir diese als für die weitere Argumentation entscheidend erscheinen.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Mair/Mei (1991), 395.

<sup>32</sup> *Gaoseng zhuan* 13.502. Vgl. Bodman (1978), 127f.; Mair/Mei (1991), 395.

<sup>33</sup> Das früheste überlieferte Zeugnis für die Aufteilung der vier Töne in den »ebenen Tön« einerseits und die Gruppe der übrigen drei Töne andererseits stammt nach Mair/Mei (1991), 409f. aus der Zeit um das Jahr 545.

<sup>34</sup> Die ersten vier Tabus betreffen die Verwendung von Tönen, während sich die letzten vier auf die Verwendung von Reimen, Alliterationen und die Homophonie von Wörtern beziehen. Vgl. Mather (1988), 57–59.

Zunächst gilt es jedoch, eine Regel vorzustellen (Regel 1), die spätestens seit dem dritten Jahrhundert angewendet wurde und somit zur Zeit des Salons als fest etabliert gelten konnte. Danach sollte die Sequenz der Endsilben von Gedichtzeilen das Reimschema O R O R / O R O R usf. aufweisen. Im obigen Beispiel reimen sich in Übereinstimmung mit dieser Regel die zehnte (*he*; 𐀨𐀦), zwanzigste (*ta*; 𐀢𐀦) und die dreißigste Silbe (*da*; 𐀢𐀦).

Die folgenden beiden Regeln beziehen sich auf die tonale Wertigkeit der Endsilben. Regel 2) fordert, dem Tabu »steigender Schweif« (*shang wei*)<sup>35</sup> entsprechend, daß die fünfte und zehnte Silbe eines Verspaares nicht den gleichen Konturton aufweisen dürfen, mithin die Form O O O O x / O O O O y haben sollten. Diese Regel wurde, wie Lu Zhiwei festgestellt hat, sowohl von Shen Yue als auch von Xie Tiao in ihren Gedichten ausnahmslos realisiert.<sup>36</sup>

Regel 3) schreibt demgegenüber vor, daß keine zwei aufeinanderfolgenden ungeraden Endsilben den gleichen Konturton haben dürfen. Sie entspricht der Vermeidung eines »Kranichknies« (*he xi*). Vier Fünftel (79 %) der Gedichte Shen Yues weisen keinen Verstoß gegen dieses Tabu auf, was auf eine immerhin recht hohe Akzeptanz dieser Regel im Kreis der prosodischen Neuerer hindeutet. Gleichwohl wurde sie erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts allgemein verbindlich.<sup>37</sup> Betrachtet man die Folge der Endsilben in dem oben gegebenen Gedichtbeispiel, so wird deutlich, daß in ihm die letzten beiden Regeln gleichermaßen realisiert sind:

y x <sup>1</sup>   x <sup>2</sup> x <sup>1</sup>   x <sup>3</sup> x <sup>1</sup>
Zeile: 1 2   3 4   5 6

Sowohl die Endsilben innerhalb der drei Verspaare als auch die Endsilben aufeinanderfolgender ungerader Zeilen unterscheiden sich hinsichtlich ihres Worttons.

»Diese beiden Arten von Tönen (»schwebende« und »sinkende«) müssen alternieren [wie die Flügel] einer Winde, sich wechselseitig ergänzen wie [Reihen] entgegengesetzter Schuppen« schrieb Liu Xie und wiederholte damit lediglich ein Postulat, das der Doyen tonaler Prosodie, Shen Yue, bereits einige Jahre zuvor gegenüber seinem Kritiker Lu Jue verteidigt hatte: »In ei-

<sup>35</sup> Über die Herkunft der Bezeichnungen für die einzelnen Tabus ist nicht sehr viel mehr bekannt, als daß es sich um Analogien zwischen Teilen des Körpers und den Teilen eines Gedichts handelt. Vgl. Bodman (1978), 133.

<sup>36</sup> Mair/Mei (1991), 420.

<sup>37</sup> Bodman (1978), 148.

nem Text von zehn Silben sollen die Töne einander spiegelverkehrt ergänzen.«<sup>38</sup> Ein Blick auf das Schema des oben zitierten Gedichts zeigt, was Shen Yue mit einiger Wahrscheinlichkeit gemeint haben könnte. In einem Verspaar mit zehn Zeichen gilt für den Tonwert der zweiten, vierten, siebten und neunten Silbe das Schema

O A O B O  
O B O A O

wobei A und B Variablen für jeweils einen der beiden metrischen Töne sein können. Bei dieser tonalen Folge handelt es sich im Grunde genommen bereits um die Realisation einer komplexeren tonalen Struktur, die sich aus der Fusion zweier separater Regeln ergab: nämlich aus

Regel 4), wonach für Verspaare das Schema O A O O O / O B O O O zu gelten hatte, d. h. die jeweils zweite Silbe einer Zeile in einem anderen metrischen Ton gehalten sein mußte, sowie ferner aus

Regel 5), welche das Alternieren der zweiten und vierten Silbe einer Zeile gemäß dem Muster O A O B O vorschrieb. Während Regel 4) der Vermeidung eines »Flachkopfes« (*ping tou*) entspricht, kann Regel 5) mit keiner der »Acht Krankheiten« in Verbindung gebracht werden. Obgleich erstmals um das Jahr 545 eindeutig beschrieben, hatte der Defekt, der mit Hilfe dieser Regel vermieden werden sollte, noch keinen Namen erhalten.<sup>39</sup> Die Vereinigung der beiden Regeln ergibt Regel 6).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die experimentellen Poeten der ersten Generation Verbote gegen die prosodischen Mängel »steigender Schweif« (*shang wei*), »Kranichknie« (*he xi*) sowie gegen einen weiteren, namenlosen Defekt einführten. Sie experimentierten ferner mit dem »Flachkopf«-Tabu (*ping tou*), jedoch offenbar ohne diesem zu allgemeiner Verbindlichkeit verhelfen zu haben. Lediglich ein Fünftel der relevanten Gedichtzeilen Shen Yues weisen keinen derartigen Defekt auf, was Bodman dahingehend interpretiert, daß sich die »Flachkopf«-Regel erst in der ersten Hälfte des 6. Jahr-

<sup>38</sup> *Nan shi* 48.1196.

<sup>39</sup> Bodman (1978), 133 und 134–35 zieht die Möglichkeit in Betracht, daß es sich bei Regel 5) um das Ergebnis einer speziellen Interpretation des Tabus »Wespentaille« gehandelt habe. Eine »Wespentaille« wäre demnach die Form O A O A O mit der »Taille« an der dritten Position. Im allgemeinen versteht man unter einer »Wespentaille« hingegen die Form O A O O A. Mair und Mei (1991), 423 weisen demgegenüber eindeutig nach, daß Regel 5) einen poetischen Defekt vermeiden sollte, der noch nicht benannt war.

hunderts als eine selbständige herauskristallisiert habe.<sup>40</sup> Im Prozeß der Adaption des *śloka*-Versmaßes an die Gegebenheiten der chinesischen Sprache prägten Shen Yue und seine Freunde darüber hinaus ein Begriffspaar, »leicht«/»schwer«, welches in den folgenden drei Jahrhunderten zur Benennung der von ihnen erarbeiteten prosodischen Kategorien verwendet wurde und erst im 8. Jahrhundert durch die bis heute gebräuchlichen Termini *píng* (»Ebentöne«) und *zē* (»Schieftöne«) abgelöst wurde. Schließlich war die Präferenz der Poeten in der Westlichen Villa für den pentasyllabischen Vier- und Achtheiler entscheidend mitverantwortlich dafür, daß diese Gedichtformen in der Folgezeit zum grundlegenden Modell lyrischen Schaffens wurden.<sup>41</sup>

Aus dem Vorangegangenen sollte deutlich geworden sein, daß die prosodischen Innovationen der Poeten in der Westlichen Villa und ihrer Nachahmer an den Höfen der Liang keineswegs über Nacht das Licht der Welt erblickten, also quasi als Produkt eines einmaligen Geniestreichs oder einer höheren Eingebung, obgleich die buddhistische Hagiographie und in weniger starkem Maße auch die traditionelle chinesische Geschichtsschreibung genau diesen Eindruck zu vermitteln suchten. Es erforderte über ein halbes Jahrhundert beständigen Experimentierens, nämlich von 488 bis etwa 550, bis sich das entwickelt hatte, was wir heute als den »Qi-Liang-Stil« in der Literatur bezeichnen. Shen Yues im Jahre 488 erschienenes prosodisches Manifest ist somit keine Beschreibung dieser »neuen Dichtung«, sondern deren programmatischer Entwurf. Diesen galt es erst noch zu realisieren. Shen Yues vermeintliche »Verstöße« gegen die von ihm selbst propagierten Verbote in der Poesie könnten folglich dadurch erklärt werden, daß die eine oder andere Shen Yue zugeschriebene Regel gar nicht von diesem selbst stammte, sie in seiner Schaffenszeit noch nicht allgemein verbindlich war oder der Regelverstoß aus anderen Gründen – etwa um einen besonderen lautlichen Effekt zu erzielen – sogar gewollt war. Texte, in denen Shen Yue mögliche Regelverletzungen kommentiert, sind jedenfalls m. W. nicht überliefert. Obwohl dies letztlich schwer zu beweisen ist, scheint mir der Eindruck nicht unbegründet, daß es zumindest bis zum Ende der Qi-Dynastie für einen unvoreingenommenen Beobachter durchaus nicht problemlos war, sich ein realistisches Bild von der neuen Lyrik anhand konkreter Werke zu verschaffen. Diese waren erst noch zu schreiben. Das oben als Beispiel

<sup>40</sup> Bodman (1978), 145.

<sup>41</sup> Die Bevorzugung vier- und achtzeiliger Gedichtformen war ebenfalls maßgeblich von der Einteilung des *śloka* in Viertelverse (*pāda*) beeinflusst. Mair/Mei (1991), 382.

angeführte Gedicht ist, was die Anzahl der in ihm realisierten prosodischen Regeln anbelangt, eine Ausnahme: »Out of the fifty-five poems by Shen Yue that I examined«, so Richard Bodman, »this was the only one which combined so many different kinds of tonal alternation.«<sup>42</sup>

Um so erklärungsbedürftiger ist daher die Tatsache, daß sich bereits wenige Jahre nach Erscheinen von Shen Yues programmatischer Schrift die Phalanx seiner Gegner formierte, um die Einführung tonaler Gesetzmäßigkeiten rundum als frivole Verirrungen oberflächlicher Müßiggänger zu verurteilen. Nach allem, was bisher über die Mitglieder und das Leben im Salon Xiao Ziliangs gesagt wurde, liegt der Verdacht nahe, daß diese Vorwürfe im wesentlichen als Ausdruck gegnerischer Polemik anzusehen sind. Schwerer wog da der unisono gegen die neue Lyrik erhobene Vorwurf der Künstlichkeit, gegen den Shen Yue immer wieder vehement mit dem Argument ankämpfte, die poetischen Regeln seien der Natur abgeschaut und würden diese inkorporieren.

Insgesamt aber wurde, soviel sei vorweggenommen, die Debatte über die literarischen Innovationen ohne rechte Bezugnahme auf die soeben skizzierten prosodischen Bemühungen geführt. Dadurch entsteht unweigerlich der Eindruck, es sei den Kontrahenten von vornherein in erster Linie um die Behauptung ihrer jeweiligen Positionen zu tun gewesen und nicht so sehr darum, zu einem Ausgleich der divergierenden literar-ästhetischen Anschauungen zu gelangen, selbst wenn dies bedeutete, daß man aneinander vorbeiredete. Was, so muß man folglich fragen, erzeugte bei den Gegnern der literarischen Innovationen eine derart radikale Ablehnung? Waren die prosodischen Neuerungen am Ende doch mehr als rhetorisches Ornament oder müßige Spielerei?

### 1.2 *Die Repräsentation der Welt im Gedicht*

Das grundsätzliche sich in den tonalen Regeln der literarischen Neuerer realisierende Strukturprinzip ist das einer »binären Opposition«.<sup>43</sup> Diese konnte auf drei verschiedenen Ebenen wirksam werden: 1) innerhalb einer Verszeile durch das obligatorische Alternieren von »Ebentönen« und »Schieftönen« auf der zweiten und vierten Silbe; 2) innerhalb eines Verspaares durch die spiegelbildliche Anordnung der beiden Zeilen entsprechend dem

<sup>42</sup> Bodman (1978), 150.

<sup>43</sup> Bodman (1978), 106.

Schema O A O B O / O B O A O; schließlich 3) auf der Ebene des Vierzeilers, wenn nämlich in einem achtzeiligen Gedicht die tonale Struktur des zweiten Vierzeilers eine Umkehrung des ersten Vierzeilers darstellte. Die binäre Opposition auf dieser Ebene war indes keinesfalls zwingend und somit weit weniger häufig als diejenige auf den ersten beiden Ebenen.

Sosehr die bipolare Struktur der tonalen Regeln von dem Bemühen geprägt war, im Chinesischen prosodische Effekte der Sanskrit-Metrik nachzuahmen, flossen doch auch in erheblichem Maße traditionelle einheimische Vorstellungen in die poetischen Experimente des Salons mit ein, wo sie mit den neuen buddhistischen Ingredienzen zu einer Einheit verschmolzen. Zumindest beriefen sich die Mitglieder des innovativen Zirkels auf diese einheimischen Konzepte, um ihre Neuerungen in ein vertrautes Gewand zu hüllen und gegen Kritik, insbesondere gegen den immer wieder vorgebrachten Vorwurf der Künstlichkeit, zu immunisieren. »Die Töne *gong* und *shang* sind gemeinsam mit den beiden Urkräften (*er yi*; Yin und Yang) entstanden«, soll Wang Rong nach dem Zeugnis des Zhong Hong einst zu diesem gesagt haben,<sup>44</sup> wobei *gong* und *shang* hier nicht die ersten beiden Töne der pentatonischen Skala meint, sondern jene beiden tonalen Kategorien, die Shen Yue und Liu Xie in Ermangelung besserer Begriffe als »schwebende/sinkende Töne« bzw. als »leichte/schwere Laute« bezeichneten.<sup>45</sup> Und auch Shen Yue beginnt sein berühmtes prosodisches Manifest mit der impliziten Feststellung, daß das Wechselspiel der beiden tonalen Kategorien auf die *natürliche* Polarität von Himmel und Erde zurückführbar sei:

Die Menschen empfangen [bei ihrer Geburt] die lebensspendende Kraft (*ling*) von Himmel und Erde und tragen in sich die Wirkkräfte (*de*) der Fünf Konstanten (*wu chang*)<sup>46</sup>. [So wie sie in ihren Handlungen] mal hart, mal weich sind, teilen sich ihre Emotionen in Freude und Ärger. Regt sich ihr Wille im Innern, so manifestiert er sich nach außen in Liedern und Gesängen.<sup>47</sup>

Die vier Töne, deren *bewußte* Verwendung als die eigentliche epochemachende Entdeckung des Kreises innovativer Poeten gelten kann, sind in der Folge nichts anderes als die Erweiterung des auf der Zweiheit von Himmel und Erde beruhenden binären Prinzips, aus dem sich alle Phänomene der

<sup>44</sup> Führer (1995), 206.

<sup>45</sup> Zu *gongshang* als Synekdoche sowohl für die fünf Töne der Musik als auch die vier Konturtöne siehe Führer (1995), 199; Martin (1988), 100.

<sup>46</sup> Die *wu chang* (»Fünf Konstanten«) sind hier Synonym für die Fünf Elemente oder Wandlungsphasen (*wu xing*): Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde. Vgl. Li Shans Kommentar in *Wen xuan* 50.12a.

<sup>47</sup> *Song shu* 67.1778; *Wen xuan* 50.12a-15a. Übers. in Bodman (1978), 483; Mather (1988), 40.

Welt ableiten lassen.<sup>48</sup> Einem seiner Kritiker, Zhen Chen (gest. 524 oder 525),<sup>49</sup> der seine »Tafeln zu den Vier Tönen« (*Si sheng pu*) als erzwungen und nicht in Übereinstimmung mit den Modellen der Altvordern zurückgewiesen hatte, hält Shen Yue entgegen:

Als Shennong einst die Acht Trigramme [zu den 64 Hexagrammen] verdoppelte, tat er nichts anderes, als [Kombinationen der] Vier Digramme festzulegen (*li si xiang*),<sup>50</sup> und es gab keine Erscheinungen mehr, die nicht darstellbar waren. Man ist nur dann imstande, Gedichte zu machen, die keine tonalen Mängel aufweisen, wenn man die Vier Töne den Vier Digrammen gleichsetzt.

Nachdem die Vier Digramme geschaffen waren, wurden die zehntausendfachen Erscheinungen aus ihnen geboren; nachdem die Vier Töne geordnet waren, erhielten die zahllosen Laute eine Klassifikation. Die kanonischen Schriften und die Geschichtswerke erwähnen lediglich die Fünf Tonstufen [der pentatonischen Skala], nicht jedoch die Vier Töne. Welchen Schaden sollte aber die Verwendung der Vier Töne für die Fünf Tonstufen haben? Die Fünf Tonstufen sind *gong*, *shang*, *jue*, *zhi* und *yu*. Wenn Hoch und Tief aufeinander abgestimmt sind, dann sind die Töne der Musik harmonisch; wenn der Herrscher, die Beamten, die Staatsangelegenheiten und die Dinge alle ihren jeweils [angemessenen Platz] einnehmen, dann ist das Gemeinwesen wohlregiert. Wenn jemand Fünf-Worte-Gedichte verfaßt und geschickt in der Verwendung der Vier Töne ist, so kann man ein solches Gedicht flüssig vortragen. Wenn [ein Dichter] sich der Acht Krankheiten (*ba ti*)<sup>51</sup> bewußt ist, dann sind seine Werke abwechslungsreich und von blütenhafter Klarheit. Somit ist klar ersichtlich, daß jede [Kunst] ihre eigene Anwendung hat und sie sich gegenseitig nicht behindern.

Der Grund, weshalb einst der Herzog von Zhou und Konfuzius die Vier Töne nicht diskutierten, ist folgender: der Frühling ist die Mitte des *yang*, seine wohlthätigen Einflüsse befinden sich im Gleichmaß (*bu pian*). Daher ist der Frühling das Sinnbild für den »ebenen Ton« (*ping sheng*). Im Sommer sprießen Gräser und Bäume und die Hitze brennt wie Feuer; der Sommer ist das Sinnbild für den »ansteigenden Ton« (*shang sheng*). Im Herbst entstehen Frost und Reif. Die Bäume werfen ihre Blätter ab, die Stamm und Wurzeln verlassen (*qu*), weshalb der Herbst

48 »Das Höchste Äußerste (*taiji*) gebiert die beiden Urkräfte (*liang yi*); die beiden Urkräfte gebären die Vier Digramme; die Vier Digramme gebären die Acht Zeichen (*ba gua*).« *Zhouyi zhengyi* 7.82a-b.

49 Zu Zhen Chen, einem hohen Beamten unter der Nördl. Wei-Dynastie (386–534) und Autor einer nicht überlieferten Schrift mit dem Titel *Zhe si sheng* (»Zerlegung der Vier Töne«), siehe die Biographien in *Wei shu* 68.1509–17 und *Bei shi* 40.1469–76.

50 Meine Übersetzung weicht an dieser Stelle von der Edition Wang Liqis ab, der an dieser Stelle m. E. ohne zwingenden Grund ein zusätzliches Schriftzeichen einfügt, wodurch sich Interpunktion und Sinn des Satzes ändern. Siehe *Wenjing miju lun*, *Si sheng lun* (»Über die Vier Töne«), 102, Anm. 2.

51 Ich folge hier der Erläuterung Wang Liqis, der den Ausdruck *ba ti* in diesem Kontext als Synonym für *ba bing* (»Acht Krankheiten«) interpretiert. *Wenjing miju lun*, *Si sheng lun* (»Über die Vier Töne«), 103, Anm. 5

das Sinnbild für den »fallenden Ton« (*qu sheng*) ist. Im Winter ist der Himmel bedeckt und die Erde schließt sich ab. Die zahllosen Wesen ziehen sich in sich selbst zurück. [Daher] ist der Winter das Sinnbild für den »eingehenden Ton« (*ru sheng*). Weil die Vier Jahreszeiten die Bedeutung der Vier Töne in sich vereinigen, erwähnten [der Herzog von Zhou und Konfuzius] sie nicht ausdrücklich. Aus demselben Grund heißt es ferner im [Buch] *Zhongyong*: »Es gibt Dinge, von denen die Heiligen nichts wissen, während die einfachen Männer und Frauen Kenntnis von ihnen haben.«<sup>52</sup> Das ist es, was ich meine.<sup>53</sup>

Mit anderen Worten: die Weisen des Altertums schwiegen hinsichtlich der Vier Töne, weil sie sie in der natürlichen Ordnung aufgehoben sahen. Analog zu den Digrammen des *Yijing* sind auch die Relationen zwischen den Vier Tönen Entsprechungen kosmischen Geschehens. Mit anderen, die Totalität der Welt versinnbildlichenden Taxonomien – den Vier Jahreszeiten, den Vier Himmelsrichtungen, den Fünf Wandlungsphasen oder den Fünf Tonstufen in der Musik – stehen die Vier Töne in einem *Korrespondenz- und Resonanzverhältnis*,<sup>54</sup> so daß jedem Ton nicht nur eine bestimmte Jahreszeit und Himmelsrichtung zugeordnet ist, sondern darüber hinaus Abweichungen von der vorgegebenen Ordnung in einem System notwendig irreguläre Erscheinungen in anderen Systemen nach sich ziehen. In den Worten François Martins: »[U]n mode musical hivernal joué en été fera tomber la neige.« Das regelmäßige Alternieren von Eben- und Schieftönen bildet die Grundlage für die geordnete Repräsentation der kosmischen Abläufe im Gedicht und damit für die Aufrechterhaltung dieser kosmischen Ordnung selbst. Das Gedicht ist eine Welt *en miniature*, ein in sich geschlossenes Universum. Sehr anschaulich bringt die kompakte Totalität dieser poetischen Welt Xie Tiao in einem Vergleich zum Ausdruck: »Ein gutes Gedicht muß rund und schön sein, es soll rollen und sich drehen wie ein Ball« (*hao shi yuan mei, liu zhuan ru tanwan*).<sup>55</sup> Ihre formale Entsprechung findet die Geschlossenheit der im Gedicht zur Darstellung gebrachten Welt in der sich zunehmend durchsetzenden achtteiligen Gesamtstruktur der Werke sowie in der Begrenzung der Silbenzahl auf je fünf pro Zeile.<sup>56</sup> Die in der Realität

<sup>52</sup> *Li ji zhengyi* 52.1626c; Legge (1960), I, 391–92.

<sup>53</sup> *Da Zhen gong lun*, zitiert in *Wenjing mifu lun*, *Si sheng lun* (»Über die Vier Töne«), 101–104; übersetzt unter Zuhilfenahme von Bodman (1978), 250–51 und Martin (1990), 68–70.

<sup>54</sup> Zu den mit allerlei linguistischen und sonstigen Kunstgriffen unternommenen und mit dem Namen Li Gai (fl. 570) verbundenen Versuchen, die Reihe der Vier Töne mit der Fünferreihe der musikalischen Tonstufen zu synchronisieren, siehe Martin (1988), 101; (1990), 71–72; (1993), 97–98.

<sup>55</sup> Chang (1986), 128.

<sup>56</sup> Die Entsprechung wurde so weit getrieben, daß man jedem Schriftzeichen eines pentasyllabischen Verses den Namen eines der Fünf Wandlungsphasen gab. Siehe Martin (1990), 70.



fragmentierte Welt – man denke nur an die Tatsache der Reichsteilung – erlangt mithin in den Gedichten der Poeten aus der Westlichen Villa ihre Ganzheit zurück.

Das Streben nach Aufhebung der Fragmentierung der Welt, der Wunsch nach Geschlossenheit und Totalität bezog sich indes nicht nur auf die äußere Welt und das Verhältnis der Mitglieder des Salons untereinander. Es betraf in gleichem Maße die Innenwelt der Poeten aus der Westlichen Villa. Über das Verhältnis zwischen den psychischen Regungen des Poeten einerseits und den Regeln der tonalen Prosodie andererseits finden sich in den Schriften Shen Yues einige erhellende Bemerkungen:

Nachdem die Cao-Familie das Fundament ihres Herrschaftsmandats gelegt hatte, kultivierten in der Jian'an-Ära (196–219) sowohl die beiden Ahnherren (Cao Cao [155–220] und Cao Pi [187–226]) als auch der Prinz von Chen (Cao Zhi [192–232]) alle einen ausgereiften literarischen Stil. *Sie waren die ersten, die Emotionen zu einem Text verwoben und die schlichte Substanz in eine literarische Form kleideten.*<sup>57</sup>

An späterer Stelle im Text heißt es:

[Cao] Zijians (Cao Zhi [192–232]) Gedicht über den Hangu-Pass und die Westliche Hauptstadt, [Wang] Zhongxuans (Wang Can [177–217]) Werk über die Hänge des Ba[-Mausoleums], die Verse über den Nieselregen von [Sun] Zijing (Sun Chu [gest. 293]) oder [Wang] Zhengchangs (Wang Zhan [fl. ca. 290]) Zeilen über den Nordwind *bringen alle auf direkte Weise die innersten Gefühle [ihrer Autoren] zum Ausdruck* und stützen sich weder auf das *Buch der Lieder* noch auf die Geschichtswerke. Gerade wegen der Regelmäßigkeit ihrer Töne und ihrer konsonanten Reime erheben sich jene Werke über frühere Modelle.<sup>58</sup>

Poesie ist also Ausdruck innerer Regungen, womit Shen Yue scheinbar ganz in der Tradition des »Großen Vorworts« (*Daxu*) zum *Shi jing* steht. Der radikale Bruch mit der Tradition erfolgt jedoch dort, wo Shen Yue darauf besteht, den Fluß der Emotionen in eine literarische Form zu leiten, die in den kanonischen Schriften kein Vorbild besaß; eben jene Form, die durch die neuen prosodischen Regeln und die Präferenz für vier- und achtzeilige Gedichte definiert war.

Weitaus entscheidender als die Feststellung, Dichtung diene dem Ausdruck von Gefühlen, ist hier jedoch die Tatsache, daß die Poesie in die Rolle eines Mediums erhoben wird, dem die Vermittlung zwischen der inneren Welt des Poeten und der zur Darstellung gebrachten äußeren Welt gelingen

<sup>57</sup> *Song shu* 67.1778. Vgl. Mather (1988), 41.

<sup>58</sup> *Song shu* 67.1779. Vgl. Mather (1988), 43–44.

kann. Denn die Vier Töne einschließlich ihrer unzähligen Kombinationsmöglichkeiten im Gedicht waren ja nicht nur Mittel zum Ausdruck eigener Gefühle. Sie bildeten ihrerseits Entsprechungen jener äußeren Phänomene, die der Dichter in der Beschreibung einer äußeren Szenerie (»Nieselregen«, »Nordwind« etc.), eines Ortes (»Westliche Hauptstadt«) oder eines Gegenstandes in ihren Strukturen zu erfassen suchte. Ausdruck von Emotionen und realistische Beschreibung der äußeren Welt fallen im prosodisch wohlgestalteten Gedicht gleichsam in eins.<sup>59</sup>

Es war diese wechselseitige Durchdringung von »Innen« und »Außen«, wodurch die im Gedicht repräsentierte symmetrische Ganzheit der Welt auch auf den Dichter zurückzuwirken vermochte. Indem dieser seine Emotionen mit der geordneten Totalität des Kosmos im Gedicht zur Deckungsgleichheit zu bringen vermochte, erlangte er seine »In-dividualität« zurück.

»Poetry is an embodiment of the poet's contemplation of the world and of his mind.«<sup>60</sup> Diese Charakterisierung James Lius, mit der er das Wesen der sich im 13. Jahrhundert unter dem Einfluß des Chan-Buddhismus entwickelnden Konzeption von »Poesie als Kontemplation« (*poetry as contemplation*) zu erfassen sucht, entspricht zumindest in den wesentlichen Grundzügen der Auffassung der literarischen Neuerer aus der Westlichen Villa. Deren poetologischen Ansatz könnte man daher in Anlehnung an Liu als einen kontemplativen bezeichnen.

Zu Beginn dieses Kapitels hatte ich den Verlust der Ganzheit durch den Begriff der »Fremdheit« näher zu charakterisieren versucht, als Abgeschnitten-sein der offiziellen Luoyang-Sprache von den inneren Regungen des Individuums, deren verbaler Ausdruck sie eigentlich hätte sein sollen. Viele Adlige im Süden sprachen gewissermaßen mit zwei Zungen. Durch die Anwendung der neuen prosodischen Regeln scheint auch dieser quälende Zwiespalt wenn nicht überwunden, so doch wenigstens die Hoffnung auf seine Überwindung genährt worden zu sein. In diese Richtung deutet auch jener oben zitierte »Inspirationstraum« Xiao Ziliangs, durch den der Prinz dem Geheimnis der Töne auf die Spur gekommen war.<sup>61</sup> Denn daraus, daß Xiao Ziliang die harmonische Wirkung von Tönen erstmals im Traum und nicht etwa im wachen Zustand erfuhr, wird ersichtlich, daß die aus dieser Erfahrung geborenen prosodischen Regeln weit mehr zu sein beanspruch-

<sup>59</sup> Zum Verhältnis von »Expressivität« und »Beschreibung« in der Lyrik der Sechs Dynastien vgl. Chang (1986a).

<sup>60</sup> Liu (1962), 81.

<sup>61</sup> Interessanterweise beruft sich auch Liu Xie an einer Stelle in seinem *Wenxin diaolong* auf einen Traum, in dem er dem Konfuzius begegnet war. Owen (1992), 294.

ten als eine Leistung des Verstandes. Die Verwendung der Töne entsprang vielmehr den unbewußten seelischen Regungen des Prinzen, denen sie gleichsam einen natürlichen, durch keine bewußte Geistestätigkeit getrübbten sprachlichen Ausdruck verlieh. Die gekappte Verbindung zwischen den Emotionen einerseits und der Sprache andererseits war damit wiederhergestellt.<sup>62</sup>

Abschließend wird verständlich, warum die sogenannten »Dichterspiele« im Salon des Prinzen von Jingling alles andere waren als eine müßige Spielerei. Im gemeinsamen Spiel wurde nicht nur die Herstellung der sozialen Einheit vollzogen, was der sozialen Funktion von Dichtung entspricht. Auch der Einzelne konstituierte sich im Akt des Dichtens als unteilbares Wesen, womit die zu allen Zeiten in China bekannte psychische Dimension von Literatur angesprochen ist.

Die literarischen Innovationen des Salons in der Westlichen Villa wurden etwas ausführlicher dargestellt, um die strukturellen Gemeinsamkeiten deutlicher sichtbar werden zu lassen, die zwischen den poetologischen Auffassungen dieses Zirkels einerseits und dem Leben in der Westlichen Villa sowie den diversen Aktivitäten der dort versammelten Adligen andererseits bestanden. Bereits an anderer Stelle in der Darstellung stach der extrem weitgefaßte Kulturbegriff ins Auge, der den diversen Unternehmungen des Salons zugrunde lag und darauf beruhte, daß die Adligen in der Westlichen Villa durchaus gegensätzliche (»bipolare«) Geisteshaltungen miteinander zu verbinden suchten – etwa höchste künstlerische Verfeinerung auf der einen und größtmögliche Schlichtheit der Lebensführung auf der anderen Seite. In Analogie dazu war es die wechselseitige Spannung zwischen den in ihren lautlichen Qualitäten gegensätzlichen »Ebentönen« und »Schieftönen«, die dem poetischen Werk erst seinen Wohlklang verlieh und es zum Emblem für die Welt erhob.

Seine räumliche Entsprechung fand das Prinzip der »binären Opposition« in der auffälligen geographischen Lage der Westlichen Villa. An der Grenze des Palastbezirkes von Jiankang situiert, gehörte die Residenz des Prinzen weder eindeutig zum Machtbereich des Hofes noch gänzlich zum Reich der Natur. Zwischen beiden Welten gelegen, konstituierte sie gleichsam eine ei-

62 Shen Yue hat an einer Stelle sogar ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Wunder der unzähligen Kombinationsmöglichkeiten von Silben und Tönen in einem Gedicht nicht rational, sondern vielmehr nur intuitiv erfaßt werden könne, auch dies ein Argument gegen die von seinen Gegnern kritisierte Künstlichkeit der tonalen Regeln. Siehe Shen Yues Erwiderung auf Lu Jues Brief in *Nan shi* 48.1196; übersetzt in Mather (1988), 52.

gene Sphäre. Sinnbild für die Zwischenstellung, daraus resultierend aber auch für die Totalität des Salons war sein Garten, in dem die natürliche Welt der verschiedensten Pflanzen- und Tierarten und die artifizielle Atmosphäre des Salonlebens ineinander verschmolzen, wie Kang-i Sun Chang am Beispiel von Xie Tiaos »Rhapsodie über den Besuch eines Privatgartens« (*Yōu hōuyuan fu*) eindrucksvoll demonstriert hat.<sup>63</sup>

Die Reihe der Beispiele läßt sich noch weiter fortsetzen. Auch die Mitglieder des Salons repräsentierten durch ihre Zusammensetzung bipolare Gegensätze innerhalb der aristokratischen Gesellschaft des Südens: zum einen in Form der Opposition zwischen Einwanderern aus dem Norden und den einheimischen Familien des Südens, zum anderen durch den Gegensatz zwischen den Söhnen der vornehmen »Rang-Zwei-Familien« und den Angehörigen einfacher Adelshäuser wie den Familien Zong Yues, Ren Fangs oder Fan Yun. Entscheidend ist wiederum die Tatsache, daß es die gleichzeitige Präsenz dieser rivalisierenden Adelsgruppen war, durch die die sozialen Gegensätze transzendiert werden konnten und schließlich in der Idee eines geeinten Adels immer mehr verblaßten. Daß es ausgerechnet eine Gruppe von acht Freunden war, die zum Symbol für die Einheit des Adels wurde, dürfte nach dem bisher Gesagten nicht mehr verwundern.

Zum Abschluß dieser Aufzählung von Beispielen sei bemerkt, daß selbst die Figur des Bodhisattva, das unumstrittene Leitbild der Adligen in der Westlichen Villa, Züge der alles durchziehenden »binären Opposition« in sich trägt. Insofern nämlich, als sich im Bodhisattva zwei Extreme treffen: obwohl der höchsten Erleuchtung teilhaftig geworden, die ihm den sofortigen Eintritt ins Nirvâna gestatten würde, bleibt der Bodhisattva dennoch der irdischen Welt verbunden, freilich ohne von ihrem Schmutz befleckt zu werden. Es ist wohl gerade diese Fähigkeit, mühelos zwischen dem leidvollen Diesseits und dem erlösenden Nirvâna hin- und herzuwandern, die dem Bodhisattva seine wirkliche Unabhängigkeit und Transzendenz verleiht und ihn somit zum Idealbild einer ganzen Generation von Literatenbeamten werden ließ.

<sup>63</sup> Chang (1986), 113. An einer weiteren Stelle (115) beschreibt Chang Salon und Garten Xiao Ziliangs als »a miniature of nature and culture combined«.

### 1.3 Die konservative Gegenposition:

#### *Pei Ziyes didaktische Sicht der Literatur*

Die Welt, die Xiao Ziliang und seine Brüder in ihren Salons kreierten, war eine gänzlich neue. Der Salon war das Zentrum der geistigen und ästhetischen Kultivierung des Adels. Die Atmosphäre in diesen höfischen Zirkeln zeichnete sich nicht bloß durch eine besondere künstlerische Verfeinerung aus; das Leben im Salon war vielmehr selbst zum Äquivalent der Kunst geworden. In Analogie zum Gedicht war auch die Welt des Salons eine geschlossene, auf sich selbst bezogene. Denn der Salon repräsentierte die Totalität des Universums und benötigte folglich keinen anderen Bezugspunkt außer sich selbst. Der Blick der in ihm versammelten Adligen war dementsprechend nach innen gerichtet, auf den Prinzenhof, seinen Garten sowie auf die Personen und Gegenstände, von denen der einzelne unmittelbar umgeben war. Die Tatsache der »Wendung nach innen« gilt dabei in noch weit stärkerem Maße für die Liang- als für die Qi-Zeit. Die Welt, der wir in den Salons begegnen, ist die Welt des Hofadels samt der ihm eigenen, typischen Kultur.

Vielen Adligen war diese höfische Welt jedoch suspekt. Was den Literaten in der Westlichen Villa als künstlerische Verfeinerung galt, verschmähten ihre Kritiker als übermäßige Verkünstelung, trotz der von Xiao Ziliang wiederholt propagierten schlichten Lebensführung. Denn auch die Schlichtheit war letzten Endes eine gewollte, gewissermaßen die höchste Form der Verfeinerung. Die in sich geschlossene Atmosphäre der höfischen Welt, für die einen Vermittler der Einheit, wurde von den anderen als normierte Enge, als Zwang zur Konformität empfunden.

Einer der prominentesten Kritiker der zeitgenössischen Salonkultur, nicht nur der literarischen Innovationen, war der konservative Historiker Pei Ziyue (469–530), ein Urenkel von Pei Songzhi (372–451), dem berühmten Kommentator des *Sanguo zhi* aus der Liu-Song-Zeit. Ursprünglich aus dem Kreis Wenxi in der Kommanderie Hedong (im heutigen Shanxi) stammend, waren die Peis erst gegen Ende der Östlichen Jin-Dynastie in den Süden, genauer gesagt in die Region Xiangyang übersiedelt. Sie gehörten damit zu jenen spät eingewanderten Familien (*wan du*), die sich zwar als eine lokale Elite etablieren konnten, in der Hauptstadt jedoch über wenig Einfluß verfügten.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Zu Pei Ziyue siehe seine beiden Biographien in *Liang shu* 30.441–44 und *Nan shi* 33.865–67; ferner Hayashida (1979), 287–89; Yasuda (1984), 34–54, und (1991), 28, 42–45.

Pei Ziyes Leben und Werk erscheint in vielen Punkten als bewußter Gegenentwurf zu den von der Westlichen Villa und insbesondere Shen Yue vertretenen Auffassungen. Bereits sein aller Wahrscheinlichkeit nach in den 490er Jahren, mit Sicherheit jedoch vor 508 vollendeter »Abriß [der Geschichte der Liu-]Song-Dynastie« (*Songlüe*) in 20 *juan*, ein privates Geschichtswerk in der Tradition der »Frühling- und Herbstannalen«, war eine kritische Reaktion auf Shen Yues offizielle »Geschichte der Song« (*Song shu*; 488).<sup>65</sup> Sein Ziel sei es gewesen, so Pei in der »Zusammenfassenden Diskussion« (*Zonglun*), »Nebensächlichkeiten [in Shen Yues Darstellung] zu tilgen und die wesentlichen Ereignisse herauszuschälen«. Und zwar, wie er betont, »ohne eigensüchtige Motive« (*bu you si*).<sup>66</sup> Letztere Bemerkung war ein eindeutiger Seitenhieb auf Shen Yues schönfärberische Darstellung der unentschlossenen Haltung, die sein Vater Shen Pu während des Usurpationsversuchs des Liu Shao eingenommen hatte.<sup>67</sup> In der Liang-Zeit war Pei Ziyi überdies der führende Repräsentant der »Schule der alten Form« (*Guti pai*), einer »Gruppe konservativer Gelehrter mit starken antiquarischen Interessen« (Knechtges). Zur *Guti pai* zählten neben Pei Ziyi und einigen anderen Gelehrten auch Liu Zhilin (478–549), der ein Experte für Bronzen und Texte in alten Schriftzeichen war. Das ästhetische Programm dieser Gruppe war demjenigen der literarischen Neuerer diametral entgegengesetzt: »[Pei] Ziyi schrieb klassisch-schlicht und zügig und hatte nichts übrig für ausgeschmückte und schöne [Wendungen]. Seine Kompositionen waren zumeist [den Vorbildern] des Altertums nachgebildet und unterschieden sich vom zeitgenössischen Stil.«<sup>68</sup>

Die für Pei Ziyes kritische Sicht der zeitgenössischen höfischen Literatur aufschlußreichste Quelle ist ein Traktat mit dem Titel »Über das Insekten-schnitzen« (*Diaochong lun*). Dieser Traktat gilt gemeinhin als das literarische Manifest der *Guti pai*. Moderne Darstellungen der Literatur der Qi- und Liang-Zeit stellen ihn bisweilen sogar in eine Reihe mit Shen Yues prosodi-

<sup>65</sup> Zur Datierung des *Songlüe* siehe Hayashida (1979), 289–91.

<sup>66</sup> *Quan Liang wen* 53.19b. Das *Songlüe* ist als Werk nicht erhalten geblieben. Fragmente finden sich jedoch in *Zizhi tongjian*, *Tongdian*, *Jiankang shilu* sowie in den Kompendien *Wenyuan yinghua* und *Taiping yulan*. Für detaillierte Quellenangaben siehe die Aufstellung im Anhang.

<sup>67</sup> *Song shu* 100.2464–65; *Nan shi* 33.866. Vgl. Hayashida (1979), 289–93. Liu Zhiji (661–721) notierte Shen Yues Bericht in seinem *Shitong* als einen schweren Fall »tendenziöser Darstellung« (*qu bi*). *Shitong*, 455.

<sup>68</sup> *Nan shi* 33.867. Siehe auch Xiao Gangs »Brief an den Prinzen von Xiangdong« (*Yu Xiangdong wang shu*), in dem sein Autor den literarischen Stil Pei Ziyes diskutiert und mit demjenigen anderer Schulen vergleicht. *Liang shu* 49.690–91; Übers. bei Wong (1983), 137–47.

schem Manifest im *Song shu* und dem *Wenxin diaolong* von Liu Xie.<sup>69</sup> Neben dieser Konkurrenz schneidet der Traktat freilich schlecht ab, was seinem Autor unter anderem den wenig schmeichelhaften Titel eines »minor literary critic« (Marney) eingetragen hat.<sup>70</sup> Um so notwendiger scheint es mir, darauf hinzuweisen, daß Pei Ziye einen Text mit dem Titel *Diaochong lun* nie geschrieben hat.<sup>71</sup>

Was wir von diesem Autor besitzen, sind lediglich zwei Fragmente seines *Songlüe*, die in der Tang-zeitlichen Enzyklopädie *Tongdian* überliefert sind. Im ersten der beiden Fragmente diskutiert Pei die negativen Folgen, die aus der strikten Trennung von vornehmen und einfachen Adelsfamilien für die Selektion fähiger Beamter erwachsen. Demgegenüber enthält das zweite Fragment eine scharfe Kritik der literarischen Moden seit der Han-Zeit und der aus der Sicht des Autors zunehmenden Verkünstelung der Literatur. Beide Fragmente hat Du You (735–812), der Kompilator des *Tongdian*, in *juan* 16 seines Werkes aufgenommen, in dem ausschließlich Texte zum Problem der Beamtenauswahl (*xuanju*) zusammengefaßt sind. Darüber hinaus hat er dem zweiten Fragment ein kurzes Vorwort vorangestellt, in dem er den ausgeschmückten literarischen Stil der Liu-Song-Zeit durch die eminent wichtige Rolle zu erklären sucht, welche das Verfassen von Gedichten für die Auswahl von Beamten am Hofe des Song-Kaisers Ming (reg. 465–472) spielte. Diesen Zusammenhang zwischen Literatur und Beamtenauswahl, der auch aus dem Fragment selbst hervorgeht, deutlicher herauszustellen, lag dem Institutionenhistoriker Du You verständlicherweise besonders am Herzen. In welchem Kontext die beiden Fragmente, insbesondere das zweite, ursprünglich im *Songlüe* standen, ist heute dagegen nicht mehr feststellbar. Immerhin besteht jedoch die Möglichkeit, daß auch das zweite Fragment in erster Linie als ein Beitrag zum Problem der Beamtenauswahl und nicht etwa zur Literatur verfaßt worden war.

Als Autor eines eigenständigen Traktats mit dem Titel *Diaochong lun* erscheint Pei Ziye dagegen erstmals in der im Jahre 987 fertiggestellten, Poesie und Prosa enthaltenden Anthologie *Wenyuan yinghua*.<sup>72</sup> Der dort abgedruckte Text umfaßt lediglich das zweite der beiden im *Tongdian* enthaltenen Fragmente. Ihm voran stellten die Herausgeber das ursprüngliche Vorwort Du Yous, das sie jedoch fälschlicherweise für ein Vorwort Pei Ziyes hielten.

<sup>69</sup> Zum Beispiel Hayashida (1979), 2.

<sup>70</sup> Marney (1976).

<sup>71</sup> Bei den folgenden Ausführungen stütze ich mich auf Hayashida (1979), 293–303.

<sup>72</sup> Zu Entstehung und Inhalt der Anthologie siehe Kroll, »Wen-yüan yinghua«, in: Nienhauser (1986), 897–98.

Diesem Umstand ist wohl auch die Entstehung des Titels *Diaochong lun* zu verdanken, den die Kompilatoren aus der im Vorwort enthaltenen und irrtümlich Pei Ziye zugeschriebenen Wendung *diaochong zhi yi* (»die Kunst des Insektenschnittens«) ableiteten. Darüber hinaus erscheint der Text in einem neuem Umfeld. Nicht mehr, wie noch im *Tongdian*, in einem Kapitel über die Beamtenauswahl, sondern neben anderen Traktaten (*lun*) über das Thema »Literatur« (*wen*). Das *Diaochong lun* in seiner heute bekannten Form ist somit vermutlich ein Produkt der Song-Zeit (960–1279). Als ein eigenständiges literarisches Manifest hat es seither Karriere gemacht.

Im folgenden zitiere ich Pei Ziyes Traktat in der Version des *Tongdian* einschließlich des ihm durch Du You vorangestellten Vorwortes:

Song Mingdi (reg. 465–472) war klug und umfassend [gebildet]. Er liebte Literatur und Geschichte und sein Talent wie auch seine Gedankenführung [zeichneten sich durch] Brillanz und Gewandtheit [aus]. Er las [regelmäßig] Briefe und Throneingaben und hatte den Beinamen (*hao*) »[einer], der sieben Zeilen gleichzeitig erfassen [kann]« (*qi hang ju xia*).<sup>73</sup> Jedesmal wenn im Reich ein glückverheißendes Vorzeichen auftrat oder Mingdi persönlich an einer festlichen Versammlung teilnahm, trug er Gedichte vor, um seine tugendhaften Ansichten darzustellen. Darüber hinaus wies er seine Minister an, [es ihm gleichzutun], wovon er selbst seine Militärbeamten nicht ausnahm.<sup>74</sup> Und manch einer, der aufgrund beschränkter Gelehrsamkeit in Schwierigkeiten steckte, kaufte [ein Gedicht], um dem kaiserlichen Auftrag entsprechen zu können. Daraufhin orientierte sich [jedermann] im Reich an dieser Sitte, woraufhin die Menschen [ihre Worte] natürlich ausschmückten und die Kunst des Insektenschnittens (*diaochong zhi yi*) zu jener Zeit in Blüte stand.

[Pei Ziye] diskutiert dies wiederum mit den Worten: In alter Zeit [gab es] die Vier Anfänge (*si shi*)<sup>74</sup> und die Sechs [poetischen] Sinnmittel (*liu yi*)<sup>75</sup>, die, miteinander verbunden, Gedichte (*shi*) ergaben. Sie verliehen nicht nur den Sitten der Vier Himmelsrichtungen Gestalt,<sup>76</sup> sondern machten den Willen des Herrschers weit und breit bekannt. Sie spornten zum Guten an und züchtigten das Böse. Die Wandlung durch den König gründete in ihnen.<sup>77</sup>

Die späteren Autoren richteten ihren Sinn [dagegen] auf die Zweige und Blätter (*zhiye*). Sie überluden [ihre Werke] und schmückten sie überreich aus, um sich

<sup>73</sup> Vgl. auch Text 6 des Anhangs.

<sup>74</sup> Die »Vier Anfänge« referieren nach der gängigsten Interpretation auf die Überschriften der vier Abteilungen des *Shi jing*: »Weisen aus den Teilstaaten« (*Feng*), »Elegantiae minor« (*Xiaoya*), »Elegantiae major« (*Daya*) und »Elogen« (*Song*). Vgl. Owen (1992), 48–49. Einer anderen Interpretation zufolge bezeichnet der Ausdruck jene vier Gedichte, welche die vier Abteilungen des *Shi jing* eröffnen. Siehe *Shi ji* 47.1936–37.

<sup>75</sup> Zu den *liu yi* siehe Owen (1992), 45–46.

<sup>76</sup> Loc. class. *Mao Shi zhengyi* 1:1.272b.

<sup>77</sup> Loc. class. *Mao Shi zhengyi* 1:1.27 3a.



dadurch selbst bekannt zu machen. Melancholie (Gedämpftheit) und anmutige Schönheit haben ihren Ahnen im [*Li/sao*] [des Qu Yuan aus] Chu; überbordende Fülle und Ungezwungenheit bildeten den Grundton [in den Werken Sima] Xiangrus (179–117 v. Chr.). Von da an verwarfen [jene] Gesellen, die den Tönen folgten und den Echos nachjagten, das [ursprüngliche] Anliegen [der Literatur] und hatten nichts, an dem sie sich orientieren konnten. Rhapsodien (*fu*), Lieder (*ge*), shi-Gedichte (*shi*) und Elogen (*song*), [jeder der] hundert Beamten [besaß] fünf Wagenladungen voll davon. Cai Yong (133–192) rechnete sie zu den Gauklern, während Yang Xiong (53 v. Chr.–18 n. Chr.) es [in späteren Jahren] bereute, ein minderjähriger Knabe gewesen zu sein.<sup>78</sup> Wer, außer einem Weisen, [wäre imstande gewesen], die Hymnen [im *Buch der Lieder* (*Shi jing*)] von den [Melodien aus] Zheng<sup>79</sup> zu unterscheiden.

Als dann die FünfWort[-Gedichte] den Poeten machten, traten Su [Wu] (ca. 143–60 v. Chr.) und Li [Ling] (?–74 v. Chr.) erstmals in den Vordergrund.<sup>80</sup> Cao [Zhi] (192–232) und Liu [Zhen] (gest. 217) verhalfen [dieser Gedichtform] zu bedeutendem Einfluß und Pan [Yue] (247–300) sowie Lu [Ji] (261–303) stärkten ihre Zweige und Äste (*zhike*).

Nach [der Etablierung des Hofes] in Jiangzuo (Jiankang) pries man Yan [Yanzhi] (384–456) und Xie [Lingyun] (385–433), die ihre weiten Gürtel und Gürteltücher [selber] strickten und keine Verwendung bei Hofe fanden.<sup>81</sup>

Vom Beginn der Song[-Dynastie] bis in die Yuanjia[-Periode] (424–453) beschäftigte man sich viel mit den kanonischen Schriften und den Geschichtswerken; in der Daming-Periode (457–465) besaßen [die Menschen] eine aufrichtige Wertschätzung für literarische Bildung (*süwen*). Die vorzüglichsten Gedichte der größten Talente blieben [indes] alle hinter [den Werken] der frühen Weisen zurück. Diese Entwicklung verstärkte sich immer mehr. Seit dieser Zeit gibt es niemanden unter den jungen Leuten aus dem Volk und den Kindern der Adligen, der nicht [das

78 Cai Yong war eine der schillerndsten Figuren der höfischen literarischen Szene am Ende der Späteren Han-Zeit und ein Meister des Parallelstils. Yang Xiong hatte in jungen Jahren didaktische *fu*-Gedichte an den Herrscher verfaßt, später distanzierte er sich jedoch von diesem Genre: »Someone asked me if my sons liked poetic essays (*fu*). I replied, 'Yes. Little boys love to carve worms and engrave seals.' After a moment I added, 'Of course, a grown man doesn't do it.« *Foyan* 3:2.45. Übersetzung Mather (1988), 52.

79 Während die Hymnen (*ya*) des *Shi jing* auf den musikalischen Standard am Königshof der Westlichen Zhou (11. Jh.–771. v. Chr.) und noch frühere, mythologische Epochen referieren und dadurch gleichsam zum Synonym für die »vornehme« und »korrekte Musik« (*ya yue bzw. zheng yue*) der alten Könige wurden, verbindet sich mit den Melodien aus Zheng (*Zheng sheng*) die »Vorstellung kultureller und politischer Degeneration gegenüber einer vermeintlich »goldenen« Vergangenheit«. Wo die Melodien aus Zheng »den moralischen Verfall der Regierung kennzeichnen und somit den Untergang des Staates ankündigen [...], ist das komplementäre Paradigma der »alten« oder von den »alten Königen« geschaffenen Musik ideologisch bestimmt als maßvolle Ordnung und wirksames Laudanum für den Einzelnen und die Gesellschaft.« Siehe Kern (1997), 33, 34–35.

80 Pentasyllabische Gedichte (*wuyan shi*) entwickelten sich in der Wei-Jin-Zeit zur dominierenden lyrischen Form. Su Wu und Li Ling waren zwei ihrer frühesten Vertreter. Knechtges (1982), 35.

81 Yan Yanzhi und Xie Lingyun hatten der Hektik der Hauptstadt und der Künstlichkeit des Lebens bei Hofe die Beschaulichkeit und Einfachheit des Landlebens vorgezogen.

Studium] der Sechs Disziplinen (*liu yi*)<sup>82</sup> aufgegeben hat und [statt dessen] von seinen Gefühlen und seiner Natur singt.<sup>83</sup> Die Gelehrten betrachten die umfassende [Verwendung] poetischer Figuren (*boyi*)<sup>84</sup> als ihre dringendste Aufgabe und bezeichnen [die Analyse] von Abschnitten und Sätzen (*zhangju*) als »engstirnig und stumpfsinnig«. [Ihre] frivolen Texte brechen mit den klassischen Vorbildern [der Altvordern] (*dian*), und [Leute, die nichts besitzen als ein] hübsches Aussehen, werden Beamte.<sup>85</sup> Sie stimmen [ihre Kompositionen] nicht auf Blas- und Saiteninstrumente ab und halten nicht bei Ritualität und Rechtlichkeit inne.<sup>86</sup> Ihre tiefsten Gedanken richten sich auf Gräser und Bäume und [selbst] ihre weitreichenderen Interessen gehen nicht über Winde und Wolken hinaus. [Die Gedichte dieser Leute] sind seicht hinsichtlich ihrer allegorischen Qualität (*xing*), ihr moralisches Streben ist schwach (*zhi ruo*), sie sind gekünstelt (*qiao*), aber nicht bedeutsam (*yao*), abstrus (*yin*), aber nicht tiefgründig (*shen*). Erforscht man den Weg zu ihren Ursprüngen, [so zeigt sich,] daß auch sie die von den Song hinterlassenen Sitten in sich tragen. Wenn Jizi den Klang [dieser Gedichte] vernommen hätte, es wäre kein aufstrebender Staat gewesen;<sup>87</sup> Li, [der Sohn des Konfuzius], eilte an dem Raum vorbei, [in dem sein Vater sich gerade aufhielt]; es mußte also etwas geben, in dem er nicht gefestigt war.<sup>88</sup> Bei Xun Qing (d. i. Xunzi, ca. 335–ca. 238 v. Chr.) heißt es: »Das Vorzeichen einer Epoche der Wirrnis ist eine abstruse und ausgeschmückte Literatur.«<sup>89</sup> Wie kann man an einer solchen Gefallen finden?<sup>90</sup>

<sup>82</sup> Mit den »Sechs Disziplinen« (*liu yi*) sind seit der Han-Zeit die »Sechs Klassiker« (*liu jing*) gemeint.

<sup>83</sup> Loc. class. *Mao Shi zhengyi*, »Großes Vorwort«, 1:1.271c. Vgl. Owen (1992), 47.

<sup>84</sup> *Boyi* (wörtlich: »umfassendes Zitieren«). Gemeint ist hier insbesondere die häufige Verwendung von »Vergleichen« (*bi*) und ähnlichen Stilmitteln, die, indem sie auf Dinge oder Ereignisse außerhalb des betreffenden Textes oder auch auf andere Texte referieren, beim Leser eine bestimmte Reaktion hervorrufen. Siehe Zheng Xuans (127–200) Glosse *boyi guang piyu ye* (»boyi, das ist umfassende Vergleiche anstellen«) in *Li ji zhushu* 36.1522b. Vgl. Owen (1992), 587–90.

<sup>85</sup> *Lunyu zhushu* 5.2475a.

<sup>86</sup> Loc. class. *Mao Shi zhengyi* 1:1.272a; *Li ji zhengyi* 36.1522b.

<sup>87</sup> Jizi: Prinz Jizha (6. Jh. v. Chr.) war der jüngste Sohn des Königs Shoumeng (gest. 561) aus dem Staate Wu der »Frühlings- und Herbstperiode«. Anstatt seinem Vater auf den Thron zu folgen, wie es dessen Wille gewesen war, überließ Prinz Jizha die Herrschaft seinen älteren Brüdern und zog als Diplomat von Staat zu Staat. Nach dem Bericht des *Zuozhuan* besaß er die Fähigkeit, aus der Musik eines Staates dessen zukünftiges politisches Schicksal vorhersagen zu können. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 39.2006a–2008b; Watson (1989), 149–53.

<sup>88</sup> Als Kong Li (Großjährigkeitsname: Boyu), der Sohn des Konfuzius, einmal die Halle, in der sein Vater sich gerade alleine aufhielt, mit schnellen Schritten passieren wollte, fragte Konfuzius ihn, ob er schon das »Buch der Lieder« studiert habe. Dies verneinend erhielt er zur Antwort: »Wenn du nicht die »Lieder« studierst, hast du nichts, worüber du sprechen kannst.« Bei einer anderen Gelegenheit fragte Konfuzius abermals seinen Sohn, ob er bereits die Riten studiert habe. Als dieser wiederum verneinte, sprach der Meister: »Wenn du nicht die Riten studiert, hast du nichts, um [deinen Charakter] zu festigen.« Loc. class. *Lunyu zhushu* 16.2522c; Legge (1960), I, 315–16.

<sup>89</sup> *Xunzi jiji* 14.256–57.

<sup>90</sup> Übersetzung nach *Tongdian* 16.389–90. Vgl. auch die Ausgaben des Textes in *Wenyuan yinghua* 742.1a–2a und *Quan Liang wen* 53.15b–16b. Auszugsweise übersetzt in Marney (1976), 165–69; Knechtges (1982), 14.

Pei Ziye hält sich nicht erst mit produktionsästhetischen Problemen auf. Die Frage, welche die literarischen Neuerer zutiefst beschäftigte, wie nämlich die euphonischen Effekte des Sanskrit durch die Verwendung der vier Töne im Chinesischen imitiert werden können, interessierte diesen konfuzianisch orientierten Kritiker nicht. Ohne Umschweife kommt er bereits im ersten Abschnitt seines Textes auf die Wirkungen zu sprechen, die Literatur seinem Verständnis nach haben sollte: sie sollte »den Sitten der Vier Himmelsrichtungen Gestalt verleihen«, den Willen des Herrschers bekannt machen« und dadurch »die Menschen zum Guten anspornen und das Böse [in ihnen] züchtigen«. Mit dieser »didaktischen« Auffassung von Literatur stellt sich Pei Ziye gleich zu Beginn seiner Diskussion in die Tradition des »Großen Vorwortes« (*Daxu*) zum *Shi jing*, auf das er sich im folgenden mittels impliziter, d. h. nicht als solche kenntlich gemachte Zitate mehrfach bezieht.<sup>91</sup> In Anlehnung an diesen kanonischen Text ist Literatur für Pei Ziye in erster Linie ein Instrument, dessen sich der Herrscher bedient, um seinen regulativen Einfluß universal geltend zu machen und die Menschen des Reiches erzieherisch zu wandeln (*jiaohua*). Gleichwohl ist das Verhältnis, in dem der Herrscher mit seinen Untertanen *qua* Literatur steht, kein einseitiges. Denn indem die Literatur den »Sitten in den Vier Himmelsrichtungen Gestalt verleiht«, ist sie gleichfalls die Mittlerin, durch die der Monarch über die Zustände in den verschiedenen Regionen seines Reiches unterrichtet wird und Anleitung für sein eigenes zukünftiges Handeln gewinnt. In die gleiche Richtung, nämlich die Beeinflussung der Oberen durch die Unteren, zielt auch die Möglichkeit der Kritik am Herrscher durch seine Untergebenen, die, wenn sie im Medium der Literatur erfolgt, durch das »Große Vorwort« ausdrücklich abgesegnet ist: »Die Oberen wandeln mit *feng* (einem der Sechs Sinnmittel) die Unteren; die Unteren kritisieren mit *feng* die Oberen. Erhebt man diplomatisch Einspruch, indem man ihn in eine literarische Form kleidet, so macht man sich keines Vergehens schuldig.«<sup>92</sup>

Ideal und Maßstab einer didaktischen Lyrik war für alle konfuzianischen Literaturkritiker, nicht erst für Pei Ziye, das »Buch der Lieder« (*Shi jing*). Jede poetische Äußerung, geschweige denn Neuerung, die sich nicht ausdrücklich auf das Vorbild dieses Klassikers berufen konnte oder wollte, stand daher in dem Verdacht, die zugleich erzieherische und kritische Funktion von Literatur zugunsten bloßer äußerer Qualitäten aufzugeben. Diesen

<sup>91</sup> Zur »didaktischen« Auffassung von Literatur siehe Liu (1962), 65–69.

<sup>92</sup> *Mao Shi zhengyi* 1:1.270b. Vgl. Owen (1992), 46.

Verdacht radikalisiert Pei Ziye, indem er quasi die gesamte literarische Entwicklung beginnend mit Qu Yuan (340?–278 v. Chr.), dem ersten namentlich bekannten Dichter Chinas, als einen Degenerationsprozeß begreift, in dessen Verlauf die Dichter sich stets weiter vom Vorbild des *Shi jing* entfernt und den moralischen Gehalt ihrer Werke deren formaler und sprachlicher Verkünstelung geopfert hätten. Einen einflußreichen Advokaten für die dabei implizierte These, daß didaktische Funktion und ästhetische Verfeinerung einander prinzipiell ausschließen, findet Pei Ziye in der Person des berühmten *fu*-Dichters Yang Xiong (53 v. Chr.–18 n. Chr.) aus der Han-Zeit. Dieser hatte in seinen späteren Lebensjahren über das kritische Potential seiner früheren, sprachlich höchst elaborierten Werke desillusioniert festgestellt:

Ich bin der Ansicht, daß ein *fu*-Gedicht das Ziel der indirekten Kritik verfolgt, und der Verfasser gezwungen ist, in Anspielungen zu sprechen, eine extrem ausgeschmückte Sprache zu verwenden, ungeheuer zu übertreiben, erschöpfend [in der Darstellung] zu sein und danach zu streben, anderen die Möglichkeit des Überbietens zu nehmen. Doch wenn er darauf zur Richtigstellung (*zheng*) zurückkehrt, ist der Leser bereits in die Irre gegangen. Einst hatte Kaiser Wu [der Han] eine Vorliebe für übernatürliche Wesen. [Sima] Xiangru präsentierte ihm [daraufhin] das *Daren fu*, um ihn damit auf indirekte Weise zu kritisieren. Der Kaiser hingegen war gänzlich unbekümmert und hatte die Absicht, »auf Wolken zu wandeln«. Daraus ist klar ersichtlich, daß ein *fu* ermutigt anstatt Einhalt zu gebieten.<sup>93</sup>

Einen wesentlichen Grund für die Vernachlässigung der didaktischen Funktion zugunsten einer zunehmenden Elaboriertheit der poetischen Werke sieht Pei Ziye in der Rolle, die das Verfassen von Gedichten für das Gelingen einer Karriere bei Hofe spielte. Die Vereinnahmung der Literatur zu dem Zweck, »sich selbst bekannt zu machen« habe nämlich dazu geführt, daß die Autoren ihre Werke mit Anspielungen und sonstigem Zierrat überluden, um so auf ihre Gelehrsamkeit aufmerksam zu machen. Abgesehen davon, daß sich nach Pei Ziye jeder der Beamten als Poet betätigte oder besser betätigen mußte und dadurch zur verwirrenden Ausweitung der literarischen Produktion beitrug, war die weitaus schlimmere Folge dieser Vereinnahmung, daß die Autoren jede Form von Kritik bewußt mieden und sich statt dessen unverfänglichen Themen widmeten, wie etwa der Beschreibung natürlicher Szenerien (»Gräser«, »Bäume«, »Winde«, »Wolken« etc.) oder alltäglicher Gegenstände im Palast. Pei Ziye mag in diesem Zusammenhang an die zahlreichen *yongwu*-Gedichte (»Ding-Gedichte«) der Mit-

<sup>93</sup> *Han shu* 87B.3575. Vgl. Knechtges (1976), 4.

glieder des Salons gedacht haben, die Titel tragen wie »Über eine Bambusflöte«, »Über eine Pipa«, »Über ein Lederkissen«, »Über einen Vorhang«, »Über eine Lampe« etc.

Obwohl er sich jeder direkten Schuldzuweisung enthält, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es für Pei Ziye die zeitgenössischen adligen Salons von der Art der Westlichen Villa waren, von denen der schädliche Einfluß auf die Literatur primär ausging. Denn die Salons bildeten weit mehr als nur die äußere Kulisse, vor der die neuen poetischen Formen propagiert werden konnten. Die in den adligen Zirkeln gepflegte Überzeugung von der eigenen Universalität war lediglich ein weiterer Beweis für die Tatsache, daß jener Blick nach außen, auf die Welt jenseits der Höfe, der ja die Voraussetzung für die Wahrnehmung der didaktisch-kritischen Funktion von Literatur war, allmählich einem Blick nach innen wich, bei dem der einzelne zunächst sich selber und sein persönliches Heil im Auge hatte.

Den fundamentalen Unterschied zwischen der konservativen Haltung Pei Ziyes und innovativen Auffassungen, wie sie der Kreis in der Westlichen Villa in der Frage vertrat, was Literatur bewirken und wie sie wirken sollte, betont in aller Deutlichkeit der Mönch Huijiao, der an einer Stelle seines *Gaoseng zhuan* die Wirkungsweisen der alten chinesischen Musik denjenigen der buddhistischen Rezitationspraxis gegenüberstellt. An einer entscheidenden Passage dieses Textes heißt es:

Die von den Heiligen [des Altertums] geschaffene Musik vereinigt in sich vier tugendhafte Wirkkräfte: sie stellt die Resonanz zwischen Himmel und Erde her, bewegt die Geister, gibt dem Volke Frieden und bringt die verschiedenen Arten von Wesen zur Vollendung.<sup>94</sup> Hört man *bai*,<sup>95</sup> so hat auch dies fünf Vorteile: der Körper ermattet nicht, die Erinnerungen gehen nicht verloren, der Geist wird nicht nachlässig und träge, [die korrekte Aussprache] der Laute verkommt nicht und die Himmelswesen sind frohgestimmt. Das ist der Grund, weshalb Pañca, [der Gott der Musik], in der Steinkammer [des Buddha] zu einem Saiteninstrument sang, worauf ihm seine Bitte das erste Tor zum Süßen Tau (der Lehre Buddhas) öffnete,<sup>96</sup> und Śuddhâvâsadeva, als er im *śāla*-Wald<sup>97</sup> tanzte und sang, die Gnade empfing, mit einem Mal die gesamte Wahrheit gelehrt zu bekommen.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Vgl. die Parallelstelle im Vorwort zum Kapitel über Musik in *Fengsu tongyi* 6.267.

<sup>95</sup> »Spielt man ein Lied auf Metall- und Steininstrumenten, so nennt man das »Musik machen«; begleitet man einen Lobgesang (*zan*) mit Blas- und Saiteninstrumenten, so nennt man das »*bai* machen.« *Gaoseng zhuan* 13.507.

<sup>96</sup> Siehe *Taizi ruiying benqi jing* 2, in: T.3.480a8–b11. Vgl. Bodman (1978), 481, Anm. 4.

<sup>97</sup> Wald in der Nähe der Stadt Kuśinagara, wo der Buddha der Tradition nach aus dem Leben scheidet. Vgl. *Foxue da cidian*, 861 (s. v. *Suoluo lin*).

<sup>98</sup> Die Quelle dieser Anekdote konnte ich bislang nicht nachweisen.

Auch andere Lobgesänge, die zwischen diesen beiden Ereignissen zu bestimmten Anlässen entstanden, wurden vertont, wie zum Beispiel Yi'ers<sup>99</sup> mitternächtliche feine Töne oder das donnernde Echo des Deva<sup>100</sup> im buddhistischen Tempel. Ob man die einzigartige Lehre [des Buddha] auf einer Flöte bläst oder ob man eine ursprünglich populäre Melodie auf der Laute erklingen läßt, in beiden Fällen stehen hohe und tiefe Töne in einem Resonanzverhältnis. Das nennen die Buddhisten einen »Lobgesang« (*zan*). Aus diesem Grund haben die Musik *Xianshi* [des Gelben Kaisers] und die Musik [von Kaiser Shun und König Wu nichts], worin sie an die Kunstfertigkeit [der buddhistischen Gesänge] heranreichen, wie auch die Melodien *Jichu*<sup>101</sup> und *Liangchen*<sup>102</sup> ihnen an Tiefsinnigkeit nicht gleichkommen.<sup>103</sup>

Während die Heiligen Chinas zunächst durch die Musik und später auch durch die Literatur zunächst auf ein jeweils anderes einzuwirken versuchten (Himmel und Erde, die Geister, das Volk), entfaltet sich die Wirkung der buddhistischen Rezitation unmittelbar in dem sie praktizierenden Individuum selbst. Nicht der Buddha soll durch den Gesang erleuchtet werden, obgleich er freilich dessen Adressat ist, sondern der Singende selbst ist es, der durch seinen Vortrag die Wahrheit der Lehre für sich erhofft. Im Unterschied zu den Wirkkräften (*de*) der alten chinesischen Musik lassen sich vier der insgesamt fünf »Vorteile« (*li*) des *bai* denn auch unmittelbar an der eigenen Person erfahren: der Körper ermüdet nicht; die Erinnerungen, allen voran natürlich die an frühere Existenzen, sind jederzeit aus den Tiefen des Gedächtnisses zurückholbar; der Geist bleibt wach und gespannt und die richtige Aussprache von Tönen und Lauten, die eine wesentliche Voraussetzung für effektvolles Rezitieren darstellt, bleibt erhalten. Lediglich der letzte Vorteil, die freudige Gestimmtheit der Himmelswesen, entzieht sich dem eigenen unmittelbaren Erleben und kann, wie auch die Rührung der Geister, nicht direkt, sondern stets nur über den Umweg von Gunstbewei-

99 Yi'er, Sohn des Herrschers der Stadt Hiraṇyapārvata, soll die Nacht an der Seite des Buddha verbracht und dabei mit sanfter Stimme die Lehre vorgetragen haben. Als der Buddha dies hörte, ehrte er ihn als einen, der *bai* (vgl. Fußnote 95) praktiziere. Siehe Bodman (1978), 481, Anm. 5; *Foguang da cidian*, Bd. 1, 186 (s. v. *Ershi yi'er*).

100 Identifizierung unklar. Möglicherweise meint Deva (*dīpo*) Āryadeva (fl. 3. Jh.), der 15. Patriarch in der indischen Lehre des Zen und neben Nāgārjuna (ca. 150–250), dessen Schüler er war, einer der Begründer der Mādhyamika-Schule des Mahāyāna-Buddhismus. Vgl. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, 21.

101 »The tune title 'Turbulent Chu' [*Jichu*, T. J.] [...] reputedly refers to the turbulent atmosphere of Chu that infuses the music.« Knechtges (1987), 106, Anm. L. 399.

102 *Liangchen* steht für helle, wohlklingende Melodien. *Hanyu da cidian*, Bd. 4, 1068.

103 *Gaoseng zhuan* 13.507. Vgl. die Übersetzung in Bodman (1978), 475–76.

sen oder anderen Zeichen der Jenseitigen an die noch im Diesseits Verweilenden überprüft werden.

Huijiaos Beschreibung der Wirkungsweisen buddhistischer Rezitation bedient sich der Sprache der Meditation und entspricht damit der Auffassung der literarischen Innovatoren in der Westlichen Villa von Poesie als einem Medium der Kontemplation, im Gegensatz zum didaktischen Ansatz der Konservativen um Pei Ziye. Ging es letzteren im wesentlichen darum, eine Kommunikationsbeziehung zwischen dem Herrscher, seinem Volk und den Instanzen des Universums herzustellen, so wünschten sich erstere, einen psychischen Zustand des gespannten Wachseins zu erreichen, in dem der einzelne für die Aufnahme der Lehre sowie die kontemplative Erfassung der Welt in höchstem Maße empfänglich war.

Daß die Verwendung tonaler Regeln nicht zwangsläufig auch einen didaktisch-moralischen Zweck erfüllte, hatte Shen Yue selber zugegeben. In seinem Antwortbrief an einen weiteren Kritiker, Lu Jue, auf den ich weiter unten noch eingehen werde, schreibt Shen Yue über die Geheimnisse tonaler Prosodie:

Warum brachten die Heiligen etwas so Wunderbarem wie diesem (gemeint sind die unerschöpflichen Kombinationsmöglichkeiten von Silben und Tönen in einem Gedicht) keine Wertschätzung entgegen? Der Grund ist wahrscheinlich der, daß der kunstfertige Gebrauch komplizierter Töne und Reime keine Bedeutung für die moralische Unterweisung [der Untertanen] besaß. [Die Beachtung prosodischer Regeln] war für die tiefgründigen Äußerungen der Heiligen und Weisen nicht dringend wichtig.<sup>104</sup>

In einem anderen, oben bereits erwähnten Zusammenhang hatte Shen Yue sich darüber hinaus strikt dagegen verwahrt, die Dichtkunst durch einen ihr wesensfremden Zweck zu vereinnahmen und darauf bestanden, daß »jede Kunst ihre eigene Anwendung« habe. Das Ziel der Verwendung der Vier Töne bestand für ihn nicht etwa darin, einem wie auch immer gearteten didaktischen Zweck zu dienen, sondern jenen geistigen Zustand konzentrierter geistiger Erregung herbeizuführen, der für die *individuelle*, wie wohl totale Erfassung der Welt und der buddhistischen Lehre Voraussetzung war. Als Katalysatoren individueller kontemplativer Erfahrung waren Musik und Literatur jedoch aus jenem korrelativen Ordnungssystem herausgelöst, in dem sie die Rolle der Mittlerin zwischen der politischen und der kosmischen Ordnung wahrzunehmen hatten. Musik und Literatur hat-

104 *Nan shi* 48.1196–97. Vgl. Mather (1988), 52.

ten sich aus dem »politischen Kosmos der Han-Zeit«<sup>105</sup> emanzipiert. Hierin ist wohl auch der wesentliche Grund für die Tatsache zu suchen, daß Xiao Yan sich nach seiner Thronbesteigung von den poetischen Regeln der innovativen Poeten zu distanzieren versuchte, indem er Unkenntnis hinsichtlich der Verwendung und des Nutzens der Vier Töne vorgab.<sup>106</sup> Als ein Monarch, der in höchstem Maße darauf bedacht war, sich als buddhistischer Universalherrscher in der Nachfolge des legendären Aśoka zu präsentieren, mußte Liang Wudi eine Literaturanschauung als suspekt erscheinen, die die normative und repräsentative Funktion der Poesie zugunsten individueller kontemplativer Erfahrung, die sich überdies auf den engen Rahmen der höfischen Salons beschränkte, aufzugeben bereit war.<sup>107</sup>

#### 1.4 *Zhong Hong*

Die Darstellung der Debatte um die literarischen Innovationen kann nicht abgeschlossen werden, ohne einen weiteren bedeutenden Gegner der tonalen Regeln, den Literaturkritiker Zhong Hong, zumindest kurz zu erwähnen. Denn anders als Pei Ziye, der auf die konkreten prosodischen Neuerungen mit keinem Wort zu sprechen kommt, finden sich bei Zhong Hong Ansätze einer Diskussion. Im folgenden soll nun nicht etwa das Literaturverständnis dieses Kritikers behandelt werden. Dies würde eine eigene Arbeit erfordern.<sup>108</sup> Vielmehr soll das Beispiel Zhong Hongs dazu dienen, einige Besonderheiten der literarischen Debatte herauszuarbeiten und so die Schwierigkeiten aufzuzeigen, denen wir bei dem Versuch, die zeitgenössische Diskussion zu verstehen, begegnen.

<sup>105</sup> Den Ausdruck »politischer Kosmos der Han-Zeit« verdanke ich Friedrich (1984), 105.

<sup>106</sup> Siehe die betreffenden Textstellen in *Liang shu* 13.243 und *Nan shi* 57.1414. Eine ähnliche Anekdote findet sich in *Wenjing mifu lun*, 100; eine Übersetzung gibt Bodman (1978), 250.

<sup>107</sup> Einige andere Erklärungen für Liang Wudis Verleugnung tonaler Prosodie bieten Victor Mair und Mei Tsu-lin an: »Emperor Wu had good reasons to appear uninterested in prosodic matters. As the founding emperor, he had to unite all factions and avoid unnecessary controversy, especially one in which his two oldest living sons, Hsiao T'ung and Hsiao Kang, were aligned on opposite sides. Another reason is that, upon mounting the throne, Emperor Wu sought to distance himself from the power group formerly associated with the Prince of Chin-ling, and especially from its senior surviving member, Shen Yüeh. Finally, as a matter of state policy, the emperor tried to give equal support to Confucianism and Buddhism. It would have been highly impolitic for him to be openly associated with a foreign-inspired fashion in prosody.« Mair/Mei (1991), 403. Der Hauptmangel dieser Erklärungsversuche besteht m.E. darin, daß sie die Ablehnung der prosodischen Innovationen durch Liang Wudi nicht auch im Sinne einer Kritik an der den tonalen Regeln zugrundeliegenden Literaturauffassung deuten.

<sup>108</sup> Eine solche hat jüngst Bernhard Führer (1995) vorgelegt.



Im dritten Teil des Vorwortes zu seinem *Shipin*, der fast gänzlich der Auseinandersetzung mit den Regeln des tonalen Wohlklangs gewidmet ist, schreibt Zhong Hong:

In früheren Zeiten waren Cao [Zhi] und Liu [Zhen] beinahe vollendete literarische Meister (*wenzhang zhi sheng*), während Lu [Ji] und Xie [Lingyun ihrem Vorbild] nachstrebten. Trotz schärfsten Nachdenkens über mehrere Jahrhunderte hinweg sind aber weder eine Unterscheidung von *gong* und *shang* noch Erörterungen über die vier Töne bekannt. Manche meinen, daß diese von den früheren Meistern zufällig nicht bemerkt worden seien. Wie kann das sein?

Ich werde versuchen, dies zu besprechen: Im Altertum wurden Gedichte und Elogen von Bronzeglocken und Bambusblasinstrumenten begleitet. Wären sie also nicht auf die fünf Töne abgestimmt gewesen, so hätte kein harmonisches Zusammenspiel entstehen können. Die Verszeilen »Wein in die hohe Halle stellen«<sup>109</sup> und »Der helle Mond erleuchtet den hohen Turm«<sup>110</sup> beispielsweise sind metrisch erstklassig. Daher waren die Verse der drei Ahnherrn [der Wei]<sup>111</sup> zwar sprachlich zuweilen nicht kunstvoll, aber von ihrer metrischen Struktur her geeignet, gesungen zu werden. Das ist die [wahre] Bedeutung der Betonung von Tönen und Metrik und verschieden von dem, was gemeint ist, wenn heutzutage über die Töne *gong* und *shang* gesprochen wird. Da [Gedichte] heute nicht mehr von Blas- oder Saiteninstrumenten begleitet werden, was kann da aus Tongesetzten gewonnen werden?<sup>112</sup>

Zhong Hong beginnt seine Kritik der tonalen Gesetze damit, daß er zunächst eine Reihe eminenter Literaten aus der Zeit des 3.–5. Jahrhunderts nennt: Cao Zhi (192–232), Liu Zhen (?–217), Lu Ji (261–303) und Xie Lingyun (385–433), von denen er die ersten beiden mit »vollendeten literarischen Meistern« (*wenzhang zhi sheng*) vergleicht. Trotz des Genies dieser alten Meister und einer mehrhundertjährigen Tradition des forschenden Nachdenkens über Poesie habe niemand je von einer Unterscheidung zwischen zwei metrischen Tönen (*gong* und *shang*) oder einer Erörterung der vier Konturtöne gehört. Warum? Zhong Hong referiert zunächst eine fremde Meinung, daß nämlich die prosodischen Regeln von den früheren Meistern *zufällig* nicht bemerkt worden seien, was er jedoch durch die folgende

<sup>109</sup> Verszeile aus Ruan Yu (ca. 165–212), *Zashi*, in: *Quan Sanguo shi* 3.189. Eine fast identische Verszeile – lediglich ein Zeichen wurde durch ein anderes, aber bedeutungsähnliches Zeichen ersetzt – findet sich in Cao Zhis Gedicht *Konghou yin* (*Quan Sanguo shi* 2.141), weshalb man annehmen kann, daß Zhong Hong mit beiden Verszeilen auf den von ihm hochgeachteten Cao Zhi verweisen wollte. Siehe Führer (1995), 203.

<sup>110</sup> Verszeile aus Cao Zhi, *Qi ai*, in: *Quan Sanguo shi* 2.160–61.

<sup>111</sup> Cao Cao (155–220), Cao Pi (Wei Wendi, 187–226, reg. 220–226), Cao Rui (Wei Mingdi, 204–239, reg. 226–239):

<sup>112</sup> *Shipin* (Vorwort), in: *Lidai shihua*, Bd. 1, 5. Übersetzung mit einigen Änderungen nach Führer (1995), 195–204.

rhetorische Frage »Wie kann das sein?« sogleich implizit verneint. Worauf Zhong Hong hier anspielt, ist die von Shen Yue vertretene Ansicht, daß eventuelle Übereinstimmungen mit den neuen prosodischen Regeln in den Werken der alten Meister auf Zufälligkeit beruhten, nicht jedoch darauf, daß jene sich der prosodischen Regeln bewußt gewesen seien.<sup>113</sup> Zhong Hong verzerrt Shen Yues ursprüngliche Aussage allerdings insofern, als er die Zufälligkeit nicht auf mögliche Übereinstimmungen mit den neuen prosodischen Regeln, sondern auf das Nichtentdecken der tonalen Regeln bezieht.

Im folgenden versucht Zhong Hong zu begründen, warum eine Erörterung der metrischen Töne und der vier Konturtöne durch die alten Meister zwar unterblieb, diese aber dennoch um die Geheimnisse des tonalen Wohlklangs wußten. Gerade dieses Wissen hatte Shen Yue ja abgestritten. Der entscheidende Unterschied besteht nach Zhong Hong darin, daß in alter Zeit Gedichte (*shi*) und Hymnen (*song*) von Musik begleitet wurden. Der sprachliche Wohlklang der Werke hatte sich demnach auf die Abstimmung mit den fünf Tönen der Musik zu beziehen, nicht jedoch auf die vier lexikalischen Konturtöne. Aus diesem Grunde seien die besten Werke der alten Meister zwar nicht immer sprachlich kunstfertig gewesen, wozu im übrigen auch gar kein Anlaß bestanden habe, dafür aber »metrisch erstklassig« in dem Sinne, daß sie in Harmonie zu den Tönen der Musik standen und somit gesungen werden konnten. Dieses Verständnis sprachlichen Wohlklangs, so Zhong Hong weiter, entspreche der rechten Bedeutung von Tönen und Metrik (*yinyun*).<sup>114</sup> Zhong Hong schließt mit der Feststellung, daß nun, da Gedichte nicht mehr gesungen würden, Tongesetze folglich überflüssig seien.

In seiner Besprechung der oben zitierten Passage schreibt Richard Mather:

[T]his passage also reveals that Chung Jung [Zhong Hong], and probably a large number of his contemporaries, really did see a one-to-one equivalence between the »four tones« and the »five notes« of the scale. He took the musical terms literally, rather than metaphorically, as the Yung-ming poets had intended them to be taken. For him, as long as one is only reciting but not singing a poem, there is nothing against which the individual word will sound either harmonious or dissonant. That the consonance or dissonance might occur internally, within lines and between couplets, seems never to have entered Chung Jung's imagination.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> *Song shu* 67.1779.

<sup>114</sup> Eine Anspielung auf Shen Yue, der in seinem prosodischen Manifest ebenfalls den Ausdruck *yinyun* verwendet hatte, allerdings im Sinne tonaler Gesetze. *Song shu* 67.1779.

<sup>115</sup> Mather (1988), 55–56.

Gegen die Vermutung, Zhong Hong habe das Wesen der prosodischen Innovationen nicht erfaßt, spricht zum einen seine Feststellung des Unterschieds zwischen dem »wahren« Verständnis der alten Meister von tonaler Harmonie und dem »falschen« Verständnis der literarischen Neuerer. Zum anderen erwähnt er an einer anderen Stelle seines *Shipin*, in der Beurteilung Xie Tiaos, daß er mit diesem angeregt über die prosodischen Regeln diskutiert habe.<sup>116</sup> Es ist daher anzunehmen, daß Zhong Hong genauestens über die literarischen Neuerungen aus dem Kreis in der Westlichen Villa informiert war. Wenn er dennoch den Anschein der Unwissenheit erweckt, so ist dies in erster Linie der Rhetorik seines Textes zuzuschreiben. Dieser sollte offenbar keine ausgewogene Darstellung der verschiedenen miteinander konkurrierenden literarischen Theorien sein, sondern eine Art »lexikalisches Verwirrspiel« (Führer). Worauf sich die Frage nach dem Zweck desselben erhebt.

Der argumentative Balanceakt, den Zhong Hong hier vollführt, besteht darin, daß er einerseits das Fehlen der Unterscheidung zweier metrischer Töne sowie der Erörterung der vier Konturtöne bei den alten Meistern erklären will, ohne jedoch gleichzeitig deren Kompetenz in Fragen des sprachlichen Wohlklangs negieren zu müssen. Seine Aufgabe wird dadurch erleichtert, daß das Binom *gongshang* ambivalent ist. Zum einen meint es die ersten beiden Töne der pentatonischen Skala der Musik, zum anderen aber auch jene beiden Tongeschlechter, die heute als »Ebentöne« (*píng*) und »Schieftöne« (*zē*) bezeichnet werden. Deren Definition war, wie oben festgestellt wurde, tatsächlich eine originäre Leistung der prosodischen Innovatoren. Der rhetorische Kunstgriff Zhong Hong ist nun, daß er sich dieser terminologischen Ambivalenz bedient und fließend von der zweiten in die erste Bedeutungsebene überwechselt. Zhong Hong interpretiert das Verständnis der Innovatoren von *gong* und *shang* als zwei Tongeschlechtern quasi in seinem Sinne um. So entsteht zunächst der Eindruck, die seit jeher bekannte Abstimmung der rhythmischen und lautlichen Gestalt eines Verses auf die Töne der Musik entspreche in ihrem Bemühen um Harmonie den neuen prosodischen Regeln. Auch die alten Meister besaßen demnach das Wissen um den lautlichen Wohlklang ihrer Verse. Allerdings weist Zhong Hong schon im nächsten Satz darauf hin, daß die Bemühungen der Alten um Harmonie doch etwas ganz anderes gewesen seien als das zeitgenössische Verständnis der Töne *gong* und *shang*: daß sie nämlich den wahren

<sup>116</sup> Führer (1995), 348f.

Sinn tonaler Harmonie erfaßt hätten im Gegensatz zu den Versuchen Shen Yues und seiner Freunde.

In dem prosodischen Manifest Shen Yues findet sich der provozierende Satz: »In einer Zeile müssen Töne und Reime alle verschiedenartig sein; in einem Verspaar müssen sich ›leichte‹ und ›schwere‹ [Silben] unterscheiden. [Wer] dies genau verstanden hat, der kann anfangen, über Literatur zu sprechen (*miao da ci zhi, shi ke yan wen*).«<sup>117</sup> Mit diesem letzten, an zwei Stellen aus *Lunyu* erinnernden Satz beanspruchte Shen Yue unausgesprochen nicht nur das Urheberrecht an den neuen prosodischen Regeln,<sup>118</sup> sondern überhaupt das Entscheidungsmonopol in der Frage, was als »Literatur« (*wen*) zu gelten habe und wer berechtigt sei, über Literatur zu sprechen.<sup>119</sup> Vor diesem Hintergrund wird die Absicht Zhong Hongs klar. Der dritte Einleitungsteil des *Shipin* ist mit dem Ziel verfaßt, Shen Yue und seinen Freunden das Urheberrecht an den Regeln des Wohlklangs streitig zu machen, indem er erstens ihren Neuheitswert und zweitens ihre Sinnhaftigkeit in Zweifel zog. In diese Richtung zielt auch Zhong Hongs Behauptung, »[Tabus wie] Wespentaille und Kranichknie gab es schon in den Dorfgassen.«<sup>120</sup> Literatur war generell überall zu finden, nicht nur in den erlauchten höfischen Zirkeln des Adels. Eine ganz ähnliche Strategie wie Zhong Hong verfolgte übrigens auch Lu Jue, ein weiterer, oben bereits genannter Kritiker. Dieser hatte bereits im Jahre 494 in einem Brief an Shen Yue geschrieben: »Meiner Meinung nach haben die früheren Meister bereits vor langer Zeit [den Unterschied] zwischen [den Tonstufen] *gong* und *zhi* erkannt, nur haben sie nicht ausführlich auf diesen Punkt hingewiesen, so wie ihn die heutigen Diskussionen ausbreiten.«<sup>121</sup>

Zhong Hong verfaßte seine kritische Auseinandersetzung mit den Regeln tonaler Prosodie nicht mit dem Ziel, eine Einigung in literarischen Streitfragen herbeizuführen. Er verfolgte vielmehr das Ziel, eigene literarische Geltungsansprüche und Maßstäbe gegenüber seinen Konkurrenten zu be-

<sup>117</sup> *Song shu* 67.1779.

<sup>118</sup> *Lunyu zhushu* 1.2458c, 3.2466b; Legge (1960), I, 144–45, 157.

<sup>119</sup> Die Stelle erinnert an zwei Passagen in *Lunyu*, in denen der Meister seinen Schülern Zixia bzw. Zigong bescheinigt, den Sinn des »Buches der Lieder« verstanden zu haben, und sie daraufhin als ebenbürtige Gesprächspartner akzeptiert. *Lunyu zhushu* 1.2458c und 3.2466b; Legge (1960), I, 144, 157.

<sup>120</sup> *Shipin* (Vorwort), in: *Lidai shihua*, Bd. 1, 5. Übersetzung nach Führer (1995), 213. Zhong Hongs Verwendung der beiden *termini technici* »Wespentaille« und »Kranichknie« spricht im übrigen ebenfalls für seine genaue Kenntnis der innovativen prosodischen Regeln.

<sup>121</sup> *Nan shi* 48.1196. Vgl. Mathers (1988), 46–51 Übersetzung und ausführliche Behandlung dieses Briefes.

hauften. Die Instanz, vor der dies geschah, war die adlige Öffentlichkeit in den Salons der Hauptstadt. Inwieweit dem Herrscher eine Schiedsrichterfunktion in literarischen Streitfragen zufiel, geht aus den Quellen nicht hervor. Der im wesentlichen rhetorischen Funktion der Texte ist es mithin auch zuzuschreiben, daß die Diskussionen beim heutigen Betrachter leicht den Eindruck hinterlassen, »that the combatants were talking past each other«. <sup>122</sup> Das soll freilich nicht heißen, daß es zwischen den Gegnern keine wirklichen Verständigungsversuche gab. Zhong Hong erwähnt an mindestens zwei Stellen seines *Shipin*, daß er mit Wang Rong bzw. Xie Tiao Diskussionen geführt habe, wobei ein gewisses Verstehen der anderen Position durchscheint. Diese »privaten« Gespräche sind jedoch nicht überliefert, so daß wir im wesentlichen auf Texte angewiesen sind, die als Teile öffentlicher Schaukämpfe anzusehen sind. Als Grundlage für die Einschätzung der Kenntnisse, die die einzelnen Debattenteilnehmer von den Theorien ihrer Kontrahenten besaßen, sind diese Quellen jedoch zumindest problematisch.

## 2. Landadel versus Hofadel: Die Debatte über das *jiupin*-System

Bereits der Streit um die literarischen Innovationen hatte einen Konflikt durchscheinen lassen, der mehr oder weniger verdeckt im Hintergrund der Debatte schwelte. Es war dies der Konflikt zwischen dem Monopolanspruch der höfischen Salons in Fragen der Kultur und der Position ihrer Gegner, die diesen Alleinvertretungsanspruch prinzipiell in Frage stellten. Während jene unausgesprochen einen kulturellen Zentralismus praktizierten, finden sich sowohl bei Pei Ziye als auch bei Zhong Hong wiederholt Anzeichen einer dezentralen Orientierung. So zum Beispiel, wenn Pei in Anlehnung an das »Große Vorwort« die Möglichkeit einer von den Regionen des Reiches ausgehenden Kritik des Zentralherrschers anerkennt oder Zhong Hong ausdrücklich darauf besteht, daß es »Wespentaille und Kranichknie [...] schon in den Dorfgassen« gegeben habe, diese mithin keine Erfindung der höfischen Salons alleine sein können. Eine gewisse Ironie liegt freilich in der Tatsache, daß Pei Ziye in der Liang-Zeit selbst der Kopf eines einflußreichen adligen Zirkels war, der nun seinerseits versuchte, das eigene literarische Programm zum Maßstab zu erheben. Damit stützte Pei Ziye jedoch letztlich jenen Monopolanspruch der adligen Salons, den er ei-

<sup>122</sup> Mather (1988), 51.

gentlich ablehnte. Hieraus wird ersichtlich, wie wichtig die adligen Salons als Foren des Meinungsaustauschs inzwischen geworden waren, so daß sich auch die Kritiker der von ihnen ausgehenden Anziehungskraft nicht gänzlich zu entziehen vermochten.

Einen energischen Verbündeten im Kampf gegen die Zentralisierung des kulturellen und politischen Lebens an den Höfen der Mächtigen fand Pei Ziyue in dem knapp 20 Jahre älteren Fan Zhen (ca. 450–ca. 515), einer zweiten Hauptfigur im konservativen Lager.<sup>123</sup> Seine Biographen schildern Fan als einen aufrechten, bisweilen auch verstockten Ritengelehrten, der nicht nur durch seine bauerlich einfache Kleidung – er trug Strohschuhe und ein Gewand aus grobem Tuch – einen Akzent gegen die verfeinerte Lebensart in den Salons setzte, sondern auch durch seine schroffe Direktheit im Umgang mit anderen zahlreiche Adlige brüskierte. Lediglich mit Xiao Chen, seinem Vetter mütterlicherseits, soll er sich gut verstanden haben. Berühmtheit erlangte Fan Zhen indes durch seine radikale Ablehnung des Buddhismus, insbesondere der Karma-Theorie der Vergeltung, die er als Legitimationsinstrument in den Händen der Mächtigen und Mittel zur Verdummung des Volkes geißelte.<sup>124</sup>

Die beiden Männer sind sich möglicherweise nie begegnet, doch Fan Zhen kannte Pei Ziyues Vater, Pei Zhaoming (gest. 502), mit dem zusammen er als Diplomat zu den Wei entsandt worden war. Die überaus große Wertschätzung des Älteren für den Jüngeren kommt beispielhaft in einer Throneingabe aus dem Jahre Tianjian 7 (508/09) zum Ausdruck, in der Fan Zhen auf die ihm zugedachte Beförderung zum Gelehrten an der kaiserlichen Universität (*guozhi boshi*) verzichtet und statt seiner Pei Ziyue für diesen Posten empfiehlt. Im Text heißt es:

Pei Ziyue aus Hedong, 40 Jahre alt, mit dem Großjährigkeitsnamen Jiyuan, hat sich in jungen Jahren das Verhalten des Höchsten Menschen (*zhiren*)<sup>125</sup> zu eigen gemacht und als Erwachsener die Sitten eines im ganzen Reich herausragenden Aristokraten (*guoshi*) an sich geschliffen. In der Trauerzeit [für seine Eltern] handelte er den Riten gemäß, bis er so abgemagert war, daß er beinahe gestorben wäre. Und [auch] nach Beendigung der Trauerzeit beließ er es bei groben Feldfrüchten und Wasser. Er verblieb unbeachtet in untergeordneten Positionen, gering an Status und wenig bekannt; aber Pei Ziyue war von Natur aus nicht habgie-

<sup>123</sup> Zum Verhältnis von Fan Zhen und Pei Ziyue siehe Hayashida (1979), 304–307.

<sup>124</sup> Eine Biographie Fan Zhens findet sich im *Liang shu* 48.664–671 wie auch in der *Geschichte der Südlichen Dynastien* (*Nan shi*) 57.1420–22. Auf die Forschungsliteratur wird an späterer Stelle gesondert hingewiesen werden. Eine vollständige Übersetzung der *Liang shu*-Biographie enthält der Anhang (Text 8).

<sup>125</sup> Siehe unten S. 246, Anm. 74.

rig und das Gefühl der Ungeduld war ihm fremd. Aus diesem Grund empfehlen die Weitblickenden ihn mit anerkennenden Seufzern und [die Menschen] in den Dörfern und Siedlungen bringen ihm staunend ihre Bewunderung entgegen.<sup>126</sup>

Pei Ziye wird hier als pietätvoller Sohn porträtiert, dem die Erfüllung moralischer Pflichten wichtiger ist als in der Konkurrenz um Prestige und Macht erfolgreich zu sein. Dadurch genießt er zwar höchsten Respekt bei den Menschen in den »Dörfern und Siedlungen« seiner Heimat, bleibt aber in der von Ehrsucht und Selbstdarstellung beherrschten Glitzerwelt des Hofes unbeachtet. Pei Ziyes Weigerung, sich einem der ehemaligen Acht Freunde, nämlich Ren Fang, anzubiedern, hatte denn auch dazu geführt, daß er sich den Groll dieses in der Liang-Zeit höchst einflußreichen Gönners zuzog. Ren Fang war überdies derjenige gewesen, auf dessen Betreiben Fan Zhen für zwei Jahre (505–507) ins Exil geschickt wurde, nachdem er die Entlassung des Literatenbeamten Wang Liang kritisiert hatte.<sup>127</sup>

Besonderes Gewicht erhält Fan Zhens Empfehlung jedoch dadurch, daß sie auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um sein *Shenmie lun* (»Über die Sterblichkeit des Geistes«) erfolgte. In diesem ein Jahr zuvor (507) erschienenen Traktat hatte Fan schonungslos die katastrophalen Folgen für Staat und Gesellschaft bloßgelegt, die das ungezügelte Streben der adligen Buddhisten nach Erlösung mit sich gebracht habe. Im Gegensatz zu den Anhängern der fremden Lehre erscheint Pei Ziye als Personifikation jenes aristokratischen Ideals, für das Fan Zhen eintrat und dem er durch seine Empfehlung ein lebendes Beispiel setzen wollte. Man könnte dieses Adelsideal als das des »Landadligen traditioneller Prägung« bezeichnen, der, ganz im Gegensatz zu dem in den adligen Salons zentrierten »Hofadel«, ein historisches Bewußtsein seiner lokalen Verantwortung kultivierte und nicht daran dachte, diese Verantwortung einer schnellen Karriere bei Hofe zu opfern.

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Lebensformen war aufs engste mit der zweiten großen Debatte der hier behandelten Zeitspanne verknüpft: der Debatte über die Zukunft des Neun-Ränge-Systems. Denn während die Konservativen, die wie Fan Zhen und Pei Ziye das Ideal des alten Landadels hochhielten, konsequenterweise für die Erhaltung des *jūpin*-Systems eintraten, bei dem der Beamtennachwuchs auf lokaler Ebene evaluiert und rekrutiert wurde, betrieben die Progressiven die Abschaffung dieser alt ehrwürdigen, noch aus der Zeit Cao Caos (155–220) stammenden Institu-

<sup>126</sup> *Liang shu* 30.442. Eine vollständige Übersetzung der Eingabe enthält der Anhang (Text 9).

<sup>127</sup> Über die Hintergründe der Entlassung Wang Liangs und der anschließenden Exilierung Fan Zhens siehe *Liang shu* 16.268–70.

tion. Ziel der letzteren war die zentrale Durchführung der Beamtenauswahl und -beurteilung durch die hauptstädtische Bürokratie. Analog zum Vorhergehenden sollen die jeweiligen Positionen von Konservativen und Progressiven im folgenden dargestellt werden.

### 2.1 *Pei Ziyes Verteidigung des Neun-Ränge-Systems*

Die für unsere Kenntnis der konservativen Haltung zum *jüpin*-System entscheidenden Quellen sind zwei Fragmente des bereits mehrfach erwähnten *Songlüe*. Der erste der beiden Texte ist der Rolle gewidmet, die der soziale Status einer Person bei der Auswahl von Beamten seit Beginn der Südlichen Dynastien in zunehmendem Maße spielte. An einer zentralen Stelle des Textes heißt es:

In den beiden Han-Dynastien verehrte man die Ru[-Gelehrten] und maß dem Dao großes Gewicht bei. [Sowohl] bei Hofe [als auch] in den Gemeinden waren das Wissen und das Verhalten [eines Menschen] am wichtigsten. Selbst die Söhne und Enkel berühmter Minister waren den Gelehrten (*shi*) aus dem gewöhnlichen Volk gleichgestellt; zwar unterschied man zwischen *shi* (»Adligen«) und *shu* (»Gemeinen«), aber es gab keine Trennung in vornehme und einfache [Familien]. Seit den Jin wandelten sich die Gepflogenheiten allmählich, wiewohl es auch weiterhin eminente Gelehrte vom Land gab, die sich in [einem Amt] der reinen Laufbahn (*qingtú*)<sup>128</sup> etablieren konnten. In den letzten Jahren beförderte man [dagegen] ausschließlich Leute aus angesehenen Familien. Seit dieser Zeit zeigen sich die Söhne der Drei Herzöge (*san gong*) überheblich gegenüber den Familien der Neun Minister (*jiu qing*) und die Enkel der Kammerherren des Gelben Tores (*huangmen shilang*) sowie der kaiserlichen Berater (*sangji changshi*) verachten die Häuser der lokalen Beamten (*lingzhang*); gegenseitig steigern sie sich in Hochmut und Prahlerei und streiten über Nichtigkeiten. Sie diskutieren immer nur über den Familienstand [einer Person], nie [hingegen] über Tüchtigkeit und Können.<sup>129</sup>

Die Probleme, mit denen sich das *jüpin*-System zu seiner Zeit konfrontiert sah, sind für Pei Ziyue das Ergebnis eines historischen Wandlungsprozesses, in dem die Befähigung einer Person als Kriterium für ihre Tauglichkeit zum

<sup>128</sup> Nach der einflussreichen, aber nicht unumstrittenen Definition Ochi Shigeakis galten als Ämter der »reinen Laufbahn« (*qingtú*) diejenigen Posten, die unter den Süddynastien von Angehörigen der Rang-Zwei-Familien monopolisiert wurden, während »schmutzige Ämter« (*zhuoguan*) vornehmlich von Mitgliedern rangniederer Häuser bekleidet wurden. Vgl. Nakamura (1975), 36–39.

<sup>129</sup> Übersetzung nach *Tongdian* 16.388–389. Siehe auch *Qian Liang wen* 53.3265 sowie *Zizhi tongjian* 128.4038–39. Eine vollständige Übersetzung enthält der Anhang (Text 10). Einen ähnlichen Tenor hat Shen Yues Einleitung zu den »Biographien kaiserlicher Günstlinge« (*Song shu* 94.2301–2302). Die relevanten Passagen sind ebenfalls im Anhang (Text 11) übersetzt.



Beamten durch ihren familiären Status ersetzt worden sei. Die Folge war, daß die angesehensten Ämter quasi zwangsläufig den Söhnen der vornehmsten Familien vorbehalten waren, worauf sich die soziale Hierarchie und die Ämterhierarchie im Laufe der Zeit einander immer weiter angingen. Der ländliche Adel, dem sich auch Pei Ziye zurechnete, bildete in dieser von den Drei Herzögen angeführten Hierarchie das untere Ende und war damit die am stärksten benachteiligte Gruppe.

Das Bemerkenswerte an seiner Analyse ist nun aber, daß Pei Ziye nicht etwa das Neun-Ränge-System als solches für diese Fehlentwicklung verantwortlich machte, obwohl der Gedanke nahelag, daß es gerade die Auswahl in den Dörfern und Gemeinden, das Kernstück des *jūpin*-Systems, gewesen sei, durch die die sozial angesehenen Familien gegenüber den weniger bekannten Häusern begünstigt worden seien. Die Erbllichkeit von Status war für Pei Ziye indes keine Konsequenz, die sich allein aus der Beurteilung in den Dörfern und der Zuweisung von lokalen Rängen mit Notwendigkeit ergab. Vielmehr war es die Konzentration der Beamtenauswahl am Hof des Kaisers, die neben der Zentralisierung des kulturellen Lebens in den höfischen Salons für Pei Ziye die eigentliche Ursache des Übels darstellte. Denn im Gegensatz zum Adel in der Hauptstadt, der nicht nur von seiner Nähe zum Hof, sondern ebenso von seiner Versiertheit in den adligen Künsten profitierte, war der ländliche Adel schon räumlich von allen intellektuellen Entwicklungen abgeschnitten, deren Kenntnis für eine erfolgreiche Karriere in der von den höfischen Salons dominierten Hauptstadt Voraussetzung war. Diese höfische Welt war für Pei Ziye, den »Gelehrten vom Land«, mithin keine zukunfts offene Welt, in der der einzelne ausschließlich nach seinen individuellen Fähigkeiten beurteilt wurde. Vielmehr war es eine von Standesdünkel, Ehrsucht und Prahlerei beherrschte Welt, in der Zurückhaltung und persönliche Integrität einer gnadenlosen Konkurrenz zum Opfer fielen.

Die Konsequenz aus seiner Erkenntnis, daß nicht das *jūpin*-System an sich, sondern die Zentralisierung der Beamtenauswahl in der Hauptstadt die Wurzel der oben beschriebenen Mißstände waren, zieht Pei Ziye im zweiten der beiden *Songlüe*-Fragmente. Dort fordert er, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch zumindest implizit, eine Beteiligung der Dörfer und Gemeinden bei der Beurteilung und Auswahl des Beamtennachwuchses. Der vollständige Wortlaut dieses wichtigen Textes lautet:

Die alten Könige haben die schwierige Aufgabe, [geeignete] Leute in Ämter einzusetzen, bereits unübertrefflich dargelegt: Man beobachte, ob sich einer in der

Familie pietätvoll [gegenüber den Eltern] und freundschaftlich [gegenüber seinen Brüdern] verhält; in der Landgemeinde (*xiangdang*) prüfe man seine Ehrlichkeit und Verlässlichkeit; man besche sich seinen Umgang mit anderen daraufhin, ob seine Absichten rechtschaffen sind; in Notsituationen fordere man weise Pläne von ihm. Man belästige [einen Kandidaten] mit Arbeiten, um zu erforschen, wie er damit umgeht, und man nähere sich ihm mit [dem Versprechen] von Vorteilen, um seine Redlichkeit auf die Probe zu stellen.

In der Zhou-Zeit [entsprach es] den Riten, daß man [mit der Auswahl von Kandidaten] in den örtlichen Schulen begann, sie in den Siedlungen (*li*) und Gemeinden (*zhou*) beurteilte, darüber den sechs Beamten berichtete und sie [erst] danach an einen Herrscherhof empfahl. Unter der Han-Dynastie war es noch genauso. In den Kommanderien (*jun*) und Regionen (*zhou*) ließ man [die Anwärter] Verdienste und Fähigkeiten sammeln, erst danach wurden sie von den Fünf Behörden angestellt. Die Fünf Behörden erhoben sie zu Unterbeamten (*yuanshu*) und beförderten sie [anschließend] an den Kaiserhof. [Dort] befragten sie die drei Herzöge über ihre Erfolge und Mißerfolge, worauf sie ihnen ein Amt in einer Behörde zuwiesen. Der [zuständige] Kaiserliche Sekretär (*shangshu*) erstattete dem Himmelssohn darüber Bericht. Eine Person wurde von zahlreichen anderen Personen begutachtet, und die Beförderung tüchtiger Kandidaten [in ein Amt] erfolgte [nur] nach eingehenden Prüfungen. Daher war man imstande, Talente als Beamte zu gewinnen, und Fehlschläge waren selten.

Die [Dynastien] Wei und Jin änderten diese [Auswahlpraxis], mit äußerst zahlreichen nachteiligen Folgen. Denn [Menschen wirken mitunter] nach außen rechtschaffen, tragen [aber im Innern] verborgene Absichten, was ebenso gefährlich ist wie Schluchten und Gräben.<sup>130</sup> Die Unterscheidung ihrer Worte und die Beobachtung ihrer Taten war, so fürchte ich, nicht umfassend [genug]; geschweige denn heutzutage, wo man über zahllose Personen kurzerhand aufgrund eines einzigen Eindrucks ein Urteil fällt und die gesamte Beamtenschaft ausschließlich von einer Behörde beurteilt wird, worauf sich die Gewohnheit lautstarker [Konkurrenz] ausgebreitet hat, der kein Einhalt zu gebieten ist. Lärmend und mit ausgestreckten Ellbogen bevölkern die Beamtenanwärter die Ämter und Ministerien. Sie fordern Eintritt in die Beamtenlaufbahn, in der Meinung, unbedingt ein Amt erhalten zu müssen. Dazu sind sie auch noch speichelleckerisch [gegenüber Oberen] und geringschätzig [gegenüber Unteren]. Die Beamten wählen auf der Basis des familiären Ranges (*fayue*) aus, ohne sich die Zeit zu nehmen, Erkundigungen in den [Heimat]dörfern und -städten einzuholen. Väter ermahnen ihre Söhne mit den Worten »Der nichts fordert, der auch nichts bekommt« und ältere Brüder stacheln ihre jüngeren Brüder an: »Seid stets auf der Lauer!« Das Gefühl für Redlichkeit und Scham, wie auch das Ethos, sich in seinen Wünschen zu bescheiden, sind ein für allemal dahin.

[Wenn jedoch] die Beamten böswillig sind, [dann schwebt] das Land [in der Gefahr], besiegt zu werden, und es ist unmöglich, eine Ordnung herzustellen.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Loc. class. *Zhuangzi jishi* 32.456.

<sup>131</sup> *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 5.1743.

Selbst wenn [der Minister] Long das Amt des kaiserlichen Sprechers (*nayan*) ausübte und Shun auf dem Thron säße,<sup>132</sup> könnte man nicht garantieren, daß die Regierung es dahinbrächte, [die Menschen ihren Fähigkeiten gemäß] zu unterscheiden und ihnen entsprechende Ränge zuzuweisen,<sup>133</sup> ganz zu schweigen von den Beamten späterer Zeiten. Obwohl [Song] Xiaowudi (reg. 453–464) die Abteilung [für die Auswahl von Beamten] teilte und [fortan] zwei [Minister] einsetzte,<sup>134</sup> war er nicht imstande, den Zustand unter den Zhou und Han wiederherzustellen. Indem man den Dingen lediglich einen neuen Namen gab,<sup>135</sup> wurden die Mißstände immer schlimmer!<sup>136</sup>

Das ideale Modell für die Auswahl fähiger Untertanen hält für Pei Ziyue das vermeintlich »goldene« Altertum bereit, wo die Prüfung eines potentiellen Kandidaten ausschließlich in seiner Heimat erfolgt sei: in der Familie und im Dorf, sozusagen bei denjenigen, die dem Kandidaten am nächsten standen und folglich am ehesten Auskunft über seine charakterliche Beschaffenheit erteilen konnten. Auch in späterer Zeit, als die Herausbildung staatlicher Institutionen einen formalisierten stufenweisen Prüfungsverlauf notwendig gemacht habe, sei die lokale Instanz weiterhin die grundlegende geblieben. Denn hier wurde, so Pei, gewissermaßen autonom entschieden, wer als qualifiziert für die Übernahme eines Amtes angesehen und höheren Stellen zur weiteren Prüfung empfohlen werden könne.<sup>137</sup> Gleichzeitig habe die Durchführung der Beamtenauswahl in den lokalen Gemeinden positiv auf diese zurückgewirkt, da sie indirekt zur Stärkung der familiären Bande und der gemeinschaftlichen Strukturen beigetragen habe. Der Niedergang sowohl der Beamtenauswahl als auch der Dörfer setzte Pei Ziyue zufolge damit ein, daß die Auswahl des Beamtennachwuchses immer mehr in die Hände der staatlichen Bürokratie fiel, woraufhin eine gewissenhafte Charakterprüfung der Kandidaten unterblieb und auch Erkundigungen in den

<sup>132</sup> Der Minister Long war von Kaiser Shun zu seinem Sprecher (*nayan*) ernannt worden, mit dem Auftrag, alle Äußerungen des Herrschers an sein Volk sowie alle Eingaben des Volkes an den Herrscher wortgetreu weiterzugeben, um Zwietracht stiftenden Verleumdungen und Gerüchten vorzubeugen. Loc. class. *Shang shu zhengyi* 3.132; Legge (1960), III, 49–50.

<sup>133</sup> Loc. class. *Shang shu zhengyi* 2.119b; Legge (1960), III, 17.

<sup>134</sup> Am 2. Juli 458 hatte Song Xiaowudi das für die Beamtenauswahl zuständige Amt des *libu shangshu* geteilt und zwei Minister mit der Wahrnehmung seiner Aufgaben betraut. Ziel des Kaisers war jedoch nicht, wie obiger Text insinuiert, die Personalausstattung des Amtes zu erhöhen, sondern die Macht der Amtsinhaber zu beschneiden. Siehe *Zhi tongjian* 128.4036.

<sup>135</sup> Loc. Class. *Zhuangzi jishi* 2.35.

<sup>136</sup> Übersetzung nach *Tongdian* 14.334. Siehe auch *Zhi tongjian* 128.4036–37; *Quan Liang wen* 53.3264.

<sup>137</sup> Zur wichtigen Frage der Autonomie der dörflichen Gemeinschaften siehe Schmidt-Glintzer (1989), insbesondere 408–417, und die dort angegebene Literatur.

Heimatdörfern und -städten eingestellt wurden, so daß zahlreiche Personen von zweifelhafter moralischer Integrität zu Ämtern gelangt seien.<sup>138</sup>

## 2.2 Die Forderungen der Progressiven

Zum direkten Vergleich mit der Position Pei Ziyes sei ein Text zitiert, in dem ein Vertreter der Westlichen Villa seine Ansichten zur Praxis der lokalen Empfehlung und Auswahl von Kandidaten darlegt. Sein Autor, Xiao Yan, war am 1. März 502 vom letzten Herrscher der Qi zum Herzog von Liang (*Liang gong*) ernannt worden, was in dem zur Zeit der Reichsteilung üblichen Verfahren eines Dynastiewechsels durch *shanrang* (Thronverzicht des amtierenden Kaisers und Übergabe der Herrschaft an einen Nachfolger) der Designation als zukünftiger Kaiser gleichkam.<sup>139</sup> Die Ernennung zum Herzog schloß das Recht ein, die Beamten seines Herzogtums gemäß den allgemeinen Statuten des Reiches selbst auszuwählen. Daraufhin richtete Xiao Yan die folgende Bittschrift an den Thron:

Euer Untertan hat gehört: Gebraucht man Worte, um Gelehrte zu gewinnen, so schmücken diese ihre Reden; stützt man sich auf Taten, um Menschen zu gewinnen, dann erschöpfen diese ihre Handlungen. Das ist es, was mit dem Satz gemeint ist: Talente werden in die Welt hineingeboren, ob sie indes arm bleiben oder als Beamte zu hohen Ehren gelangen, hängt nur von den aktuellen Zeitumständen ab. [Heutzutage] sind die guten Sitten nun aber verfallen und Rücksichtslosigkeit ist zur Gewohnheit geworden; diejenigen, die andere ins Unheil stürzen, stellen dies großtuerisch zu Schau, und bereits [die Aussicht auf] den geringsten Vorteil führt dazu, daß an den Türen der Beamten ein großes Gedränge und Geschiebe entsteht.<sup>140</sup> Tun die Leute dies etwa nur, um im Freien herumzulaufen und ihre Häupter der Witterung auszusetzen, weder Kälte noch Hitze scheuend, um dann in ihrem Stampfen innezuhalten, sich auf ihre Wanderstöcke zu stützen und [zu warten, bis] Wind und Regen zwangsläufig einsetzen? Der wahre Grund [für ihr Verhalten] sind die Empfehlung und Auswahl der Beamten durch die Dörfer und Gemeinden, die nicht dem Vorbild des hohen Altertums entsprechen. [Damals] überließ man das Wiegen des Fleisches und das Abmessen der Knochen den Aufsehern über die Speicher. Man gewährte ihnen Fischwehre und Fangnetze für Berge und Flüsse sowie die Gunst der Befreiung von sämtlichen Arbeitsdiensten

138 »At that point the Nine Ranks selection became a wedge between court and countryside, threatening not only true popular influence over the selection of officials (which might always have been a myth), but also the real degree of central imperial control over the system. Neither court nor countryside now controlled the official selection process; rather, it was controlled by members of the official class themselves.« Holcombe (1994), 79.

139 Zum Verfahren der Dynastiewechsel in der Zeit der Reichsteilung siehe Miyakawa (1956), 73–172.

140 Loc. class. ist *Zhanguo* ce 8.337.

und Steuern. Jin [Midi], Zhang [Anshi], Xu [Guanghan] und Shi [Gong] vergaßen den Niedergang früherer Dynastien.<sup>141</sup> Ach, wie schädlich dies doch war!

[Heutzutage] kommt noch hinzu, daß die Genealogien fehlerhaft und Manipulationen häufig sind; niemand ist bereit, Sorgfalt darauf zu verwenden, ob eine Person kultiviert oder vulgär ist. Deshalb werden diejenigen, die vorgeben, eine vornehme Familie fortzusetzen, zu führenden Klanen (*guanzu*); wer willkürlich die Ränder [seines Gewandes] herausputzt, ist sogleich ein gebildeter Gelehrter; wer [nur] recht häufig gegen die Konventionen verstößt, wird sogleich bevorzugt befördert; und sind die Bäume auf dem Familiengrab bereits [so stark], daß man sie mit zusammengelegten Händen umfassen muß,<sup>142</sup> dann wird man mit Ehrungen bedacht.

In früheren Zeiten stellte man daher bei der Auswahl von Beamten Kandidatenlisten auf, [in denen die Register der Anwärter] der Rangfolge nach angelegt sein sollten, worauf man automatisch eine Reihenfolge für ihre Einsetzung in ein Amt hatte. Darüber, ob das Register eines Nachkommen des Adels aufsteigen oder absteigen sollte, wie auch über die Beurteilung seines Verhaltens und seiner Fähigkeiten gab es manchmal eine seit langem feste Meinung, oder man bekam sie durch zusätzliche Beurteilungen; aus diesem Grund konnte man wählerisch im Umgang mit seinen Gästen sein und niemand kehrte vor der Tür [eines einflußreichen Patrons, um dessen Protektion zu erlangen].<sup>143</sup>

In der letzten Zeit ist unsere Dynastie mit jedem Tag schwächer geworden, [weil das System der] Neun Ränge [ihren Interessen] zuwiderläuft. Denn es gibt jene, die mutig zurückweichen und vergessen vorzurücken und sich ihre Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit bewahrt haben, so daß die Auswahlabteilung sich schwer tut, sie in ein Amt zu befördern, weil sie zum Beispiel noch keine Audienz bei Hofe durchlaufen haben. Oder es gibt andere, die ihre Qualitäten verstecken und ihren guten Ruf verheimlichen und sich selbst hinter Zäunen und Balustraden verborgen halten; ihnen schneidet man den Aufstieg auf den Stufen der Hierarchie wiederum deshalb ab, weil ihre Namen nicht seit alter Zeit bekannt sind. [Wenn] es unbedingt notwendig ist, ein Namenskartchen zu unterzeichnen und mit einer Selbstdarstellung einzureichen, und man erst dann [den Staub] von seinem Beam-

141 Jin Midi (134–86 v. Chr.) und Zhang Anshi (?–62 v. Chr.) waren hohe Beamte, die das besondere Vertrauen ihrer Herrscher genossen und nach dem Tode der Kaiser Wudi bzw. Zhao di eine zentrale Rolle bei der Einsetzung des Thronfolgers spielten. Siehe die Biographien der beiden Staatsmänner in *Han shu* 68.2959–62 bzw. 59.2647–53. Die Familien Xu und Shi gehörten demgegenüber zu den ausgewählten Familien, die in der Han-Zeit die Ehefrauen verschiedener Kaiser stellten und auf diese Weise erheblichen Einfluß auf die zeitgenössische Politik ausübten. Xu Guanghan war der Schwiegervater Han Xuandis. *Han shu* 97A.3964–65 und 97B.3973–83. Shi Gong war der ältere Bruder der Guten Dame Shi (Shi *liangdi*), der Großmutter Xuandis und Gemahlin des Kronprinzen Wei (Wei *taizi*). *Han shu* 97A.3961. Die Genannten dienen hier als Personifikationen der Gefahr, die von mächtigen und allein auf ihre Eigeninteressen bedachten Familien für den Bestand einer Dynastie ausgehen kann.

142 Loc. class. ist *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* (Xigong, 32. Jahr) 17.1832; Legge (1960), V, 220–21.

143 Loc. class. für *sao men* »vor der Tür [eines einflußreichen Patrons] fegen« ist *Shi ji* 52.2004, wo berichtet wird, ein gewisser Wei Bo habe vergeblich um eine Audienz beim Kanzler Cao Shen (?–190 v. Chr.) des Staates Qi nachgesucht. Daraufhin habe er von früh bis spät vor der Tür eines Untergebenen Cao Shens gefegt, bis der ihn schließlich seinem Vorgesetzten vorgestellt habe.

tenhut schlagen kann, so nötigt man dadurch diejenigen, die unbestechlich und bescheiden sind, und spornt sie an, oberflächlich und ehrsüchtig zu werden.

Ich bin der Ansicht, daß die Auswahlabteilung [die Kandidaten für ein Amt] von nun an genau prüfen und einschätzen sollte; sie sollte wie früher Register erstellen und veranlassen, daß kein Gegensatz zwischen Oben und Unten besteht, Name und Wirklichkeit nicht voneinander abweichen, die gemeinen Leute (*shuren*) die Grenzen kennen und die Besuche bei höhergestellten Persönlichkeiten [mit dem Ziel, deren Protektion zu gewinnen,] von selber aufhören.<sup>144</sup>

Xiao Yans Beschreibung der Mißstände des *jupin*-Systems ähnelt äußerlich derjenigen Pei Ziyes. Auch für den späteren Liang-Kaiser ist es die ungezügelte Konkurrenz um den Eintritt in die Ämterlaufbahn, die dazu geführt habe, daß skrupellose Streber, insonderheit Nicht-*shi*, die Oberhand über moralisch integre Persönlichkeiten gewonnen hätten. Die Schlußfolgerungen hingegen, die Xiao Yan aus seinen Beobachtungen zieht, sind denjenigen Pei Ziyes diametral entgegengesetzt. Während nämlich Pei die lokale öffentliche Meinung in den Dörfern als die einzig effektive moralische Instanz anerkennt und sie daher bewußt zum Korrektiv gegen die Anmaßungen ehrsüchtiger Karrieristen erheben will, spricht Xiao Yan eben dieser öffentlichen Meinung die Fähigkeit ab, zwischen Schein und Sein der mit allen Mitteln konkurrierenden Familien zu unterscheiden. Gegen die dezentrale Empfehlung von Beamten durch die lokalen Gemeinden setzt Xiao Yan daher auf eine Stärkung zentraler Instanzen, den Hof und die hauptstädtische Auswahlabteilung. Sie sollen nicht zuletzt durch formalisierte Maßnahmen, etwa das korrekte Führen der Adelsgenealogien, die Eignung der Amtsanwärter sicherstellen.<sup>145</sup> Dagegen hätte Pei Ziyi wahrscheinlich argumentiert, daß die Fälschung der Register überhaupt erst durch die Zentralisierung der Beamtenauswahl entstehe, da ja im Dorf der Status einer Person allgemein bekannt und der Versuch, ihn illegal aufzuwerten, somit von vornherein zum Scheitern verurteilt sei. Jedenfalls gewinnen die genealogischen Studien der Experten in der Westlichen Villa wie auch die von Shen Yue angeregte Aktualisierung der Adelsregister durch Wang Sengru in der Liang-Zeit nicht zuletzt vor dem Hintergrund dieser zentralistischen Bestrebungen ihre Bedeutung.<sup>146</sup>

<sup>144</sup> *Liang shu* 1.22–23.

<sup>145</sup> Man könnte an dieser Stelle einwenden, hier spreche in erster Linie der designierte Kaiser, dem aus naheliegenden Gründen an einer Zentralisierung der Beamtenauswahl gelegen gewesen sei. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß Xiao Yans Analyse der Mängel des *jupin*-Systems durchaus repräsentativ für die Ansichten der Progressiven ist und daher keineswegs nur seiner besonderen Stellung als zukünftiger Herrscher entspringt.

<sup>146</sup> Zur Aktualisierung der Adelsregister in der Liang-Zeit siehe Johnson (1977), 36–37.

Hinter der teils stereotyp moralisierenden Rhetorik der oben zitierten Quellen scheint ein Konflikt an die Oberfläche, der in der Tat die Grundfesten der bestehenden politischen Verfassung des Reiches berührte. Die Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern des Neun-Ränge-Systems lassen sich am ehesten begreifen als Spannungen zwischen zwei konkurrierenden Adelstypen, die in ihren jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Entwürfen auf unterschiedliche Traditionen in der Geschichte zurückgriffen. Für die Anhänger des alten Landadels besaß das Prinzip einer »auf Solidarität basierenden Gemeindeselbstverwaltung« (Schmidt-Glintzer), welches in der Han-Zeit durch das von Wudi eingeführte lokale Empfehlungssystem eine gewisse Institutionalisierung erfahren hatte, nach wie vor Gültigkeit.<sup>147</sup> Nun hatten sich die traditionellen Gemeindestrukturen zwar bereits im Laufe der Han-Zeit im Zuge privater Aneignung von Macht weitgehend aufgelöst. Das Ideal des durch seine Sittlichkeit und Verantwortung für die lokale Gemeinde ausgezeichneten *shi* war aber dennoch aufrechterhalten worden, so beispielsweise von den Mitgliedern der gegen die Eunuchenherrschaft bei Hofe kämpfenden »Lauterkeitsbewegung« in der Späteren Han-Dynastie.<sup>148</sup> Darüber hinaus erlebte es in der Periode der massenhaften Auswanderung in den Süden und der dadurch bedingten Schwäche der Zentralregierung eine gewisse Renaissance, worauf die Bezeichnung »Gesinnungsaristokratie« für den Adel dieser Zeit treffend hinweist. Die Empfehlung durch die autonome Gemeinde – und dies hieß immer auch unter Beteiligung der einfachen Bevölkerung – war für Pei Ziye und Fan Zhen folglich nicht nur Quelle ihres Selbstverständnisses als *shi*, sondern zugleich die Legitimationsgrundlage ihres Anspruches auf politische Partizipation. Den Gegenpol zum Prinzip lokaler Autonomie bildeten seit jeher »die Ansprüche des Kaiserhofes auf Gestaltung der Politik und damit auf die Herrschaftsausübung«, <sup>149</sup> als deren Fürsprecher der Adel in den hauptstädtischen Salons auftrat. Grundlage für diese Identifizierung des Adels mit den Interessen des Monarchen waren zum einen die Patronatsverhältnisse – der Herrscher oder seine Söhne waren die mit Abstand bedeutendsten Mäzene der adligen Salonkultur. Darüber hinaus erschien Xiao Yan, Shen Yue und den meisten anderen Mitgliedern der Westlichen Villa der Hof, sei es der des Kaisers, sei es der eines Prinzen, als ideale Lebenswelt, fernab der von

<sup>147</sup> Für das Folgende sehr wichtig Schmidt-Glintzer (1989) und die dort angegebene Literatur.

<sup>148</sup> Zwei weitere, ebenfalls »durch Gesinnung und gemeinsame Interessen gestiftete soziale Verbände«, in denen das Gemeindeideal aufrechterhalten worden sei, waren nach Schmidt-Glintzer (1989), 412 die Gelben Turbane und die Fünf-Scheffel-Reis-Sekte.

<sup>149</sup> Schmidt-Glintzer (1989), 408.

familiären Interessen und Standesschränken beherrschten lokalen Realität. Ein Leben außerhalb der Höfe und ihre Salons war für diese Adligen allenfalls noch vorstellbar, aber keinesfalls mehr wünschenswert. Die Behauptung einer autonomen gesellschaftlichen Sphäre als Gegengewicht zur herrscherlichen Sphäre des Monarchen, die Fan Zhen und Pei Ziye als eine Art Allheilmittel auf ihre Fahnen geschrieben hatten, war für die höfischen Adligen die Ursache, nicht jedoch die Lösung der Krise. Um es in der Terminologie Yasuda Jirô's zu sagen: während Pei Ziye »das, was unter dem Himmel ist« (*tianxia*; jap. *tenka*) vom »dynastischen Staat« (*wangchao guojia*; jap. *ôchô kokka*) getrennt dachte, sollten nach dem Willen Shen Yues und seiner Freunde beide Sphären, wenn schon nicht faktisch, so doch zumindest idealiter identisch sein.<sup>150</sup> Worauf die Mitglieder der Westlichen Villa folglich hinarbeiteten, war eine Art wechselseitiger Pakt zwischen Herrscher und Adel. Für den Monarchen beinhaltete dieser Pakt die Pflicht, sich uneingeschränkt mit den Traditionen und Werten des Adels zu identifizieren, diesen als Mäzen nach Kräften zu fördern sowie seine politischen Berater ausschließlich unter den Mitgliedern dieser Schicht zu wählen.<sup>151</sup> An den Adel richtete sich demgegenüber die Forderung, seine Dienste dem Herrscher generell nicht zu versagen und die Beziehung zwischen Monarch und Untertan allen anderen Beziehungen, etwa der zur eigenen Familie, überzuordnen.<sup>152</sup>

Sehr schön kommt die Absolutheit der Verpflichtung des Adels auf den Herrscher in Shen Yues Diskussion von Eremiten (*yin*) und Weltflüchtigen (*yi*) zum Ausdruck.<sup>153</sup> Die höchste Form des Rückzugs ist für Shen nicht die des weltabgewandten Einsiedlers, der sich in Höhlen und hinter Felsen vor den Menschen verbirgt. Diese Eremiten, so Shen Yue, lebten zwar physisch zurückgezogen, seien aber gerade dadurch als Eremiten zu erkennen. Ihr Rückzug sei deshalb kontraproduktiv und insofern unaufrichtig, als sie sich nur deshalb verborgen hielten, um letztlich auf sich aufmerksam zu machen, wie etwa jener alte im *Lunyu* erwähnte Korbträger, der zwar äußerlich zurückgezogen lebte, aber Gäste empfing und damit seine Überlegenheit über die Welt – und über den Meister Konfuzius – zur Schau stellte.<sup>154</sup> Die

<sup>150</sup> Yasuda (1984), 38–42.

<sup>151</sup> Ein Hinweis darauf, daß sich Liang Wudi nicht immer an diesen Teil des Pakts hielt und deshalb Kritik des Adels erntete, gibt Yan Zhitui. Siehe Têng Ssu-yü (1968), 115–116.

<sup>152</sup> Zum Primat der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan siehe Yasuda (1984), 28–32.

<sup>153</sup> *Song shu* 93.2275–76; vgl. Berkowitz (1989), 329–348, 480–486.

<sup>154</sup> Zur Begegnung zwischen dem alten Korbträger und Zilu, einem Schüler des Konfuzius, siehe *Lunyu zhushu* 18.2529; Übers. Legge (1960), I, 335–36.



höchste Form des Rückzugs ist für Shen Yue die des *chaoyin*, des zurückgezogen bei Hofe lebenden Würdenträgers. Der *chaoyin* verbirgt in Krisenzeiten seine wahre Haltung zum Monarchen und dessen Politik. Indem er aber physisch weiterhin präsent ist, kündigt er die Beziehung zum Herrscher und damit dessen Totalitätsanspruch zumindest formal nicht auf. Ferner schlägt er, da nicht als Eremit zu erkennen, aus seiner inneren Zurückgezogenheit keinerlei Kapital. Denn diese speist sich nicht aus einer Verachtung der Welt, sondern ist lediglich durch schicksalhafte Umstände diktiert.<sup>155</sup>

Demgegenüber lehnte Pei Ziye die Eremiten bei Hofe ab. Der wahre Eremit hält sich für diesen konfuzianischen Kritiker fern der Institutionen des dynastischen Staates auf; er sucht die Gemeinschaft des einfachen Volkes, dem er bei der Sicherung seiner Ernährung behilflich ist und das er moralisch erzieht. Wenn er in Notzeiten Zuwendungen des Staates annimmt, so nur zu dem Zweck, die ihm gegebenen Mittel an das Volk zu verteilen und nicht etwa, um sie den eigenen Verwandten zukommen zu lassen. Yasuda hat für diesen Idealtypus, als Gegenstück zu dem von Shen Yue favorisierten *chaoyin*, den Begriff des »zurückgezogen im Volk lebenden Eremiten« (*minyin*) geprägt.<sup>156</sup>

Die vielleicht wichtigste und in ihrer historischen Tragweite noch nicht adäquat gewürdigte Veränderung, die das politische Gefüge infolge der Verlagerung seines Gravitationspunktes zugunsten des Hofes und des hauptstädtischen Adels erfuhr, betraf indes die Stellung des gewöhnlichen Volkes im politischen System des Südens. Ochi Shigeaki hat darauf hingewiesen, daß die Praxis der Beurteilungen in den Dörfern (*xianglun*) stets auch die Partizipation der einfachen Bevölkerung mit einschloß, der damit eine institutionell verankerte Mitsprache – wie eingeschränkt diese auch immer gewesen sein mag – an den Entscheidungen der Regierung zugewiesen wurde.<sup>157</sup> Die Aushöhlung des Neun-Ränge-Systems, die in der Liang-Zeit in seiner Abschaffung gipfelte, beseitigte dieses Mitspracherecht. Die gemeine Bevölkerung wurde damit von allen politischen Entscheidungen ausgeschlossen, die fortan dem Herrscher und der Beamtenschaft allein zustanden. »Wenn das Reich in Übereinstimmung mit dem Dao ist, diskutiert das

<sup>155</sup> Weltflüchtige (*yi*) sind im Unterschied zu den gerechtfertigten Eremiten für Shen Yue jene, die »jenseits der alltäglichen Welt ihre Herzen beruhigen« (*yi xin su biao zhe*). *Song shu* 93.2276. Das Zeichen *yi* hat die Konnotation »müßiggehen«, »sorglos sein«.

<sup>156</sup> Yasuda (1984), 27, 42.

<sup>157</sup> Ochi (1991), 75.

gemeine Volk nicht«, antwortete Wang Jinghong auf die Frage des Kaisers nach den Stärken und Schwächen der Regierung und markiert damit eine Position, die derjenigen Shen Yues entsprach.<sup>158</sup>

Dabei hatte es keineswegs an Bemühungen seitens der Konservativen gefehlt, die Beteiligung der *shu* an der Politik zu retten. Bereits zwischen 479 und 482 hatte Fan Zhen einen Brief an den einflußreichen Minister Wang Jian geschrieben, in dem er diesen aufforderte, die Meinung auch der »kleinen Leute« einzuholen.<sup>159</sup>

Ihr, verehrter Herr, steht unserer vollendet weisen Dynastie beratend zur Seite, so daß das Reich (Zhongxia) keine Sorgen hat. Das ist sowohl äußerst vortrefflich als auch äußerst edel von Euch. Tang Yao war gewiß erhaben, aber an seiner Tür gab es ein Kritikbrett (*bangmu*). Yu Shun war gewiß hervorragend, aber an seinem Hof gab es eine Glocke für Vorhaltungen (*jiangu*). Die [besondere] Fähigkeit des Herzogs von Zhou bestand darin, bereitwillig Kritik und Vorhaltungen anzuhören. Aus diesem Grunde fürchten weise Herrscher und mustergültige Minister keine offenen und ehrlichen Worte, und [selbst] die armen und einfachen Leute bekommen alle die Möglichkeit, ihre verrückten und einfältigen Gedanken vorzubringen. Der Grund, weshalb die frühen Könige Bestand hatten und nicht untergingen, Erfolge hatten und nicht scheiterten, ihre Verdienste unvergänglich der Nachwelt überliefert werden und ihre Namen bis heute bekannt sind, ist, daß sie diesen Weg beschritten.<sup>160</sup>

Zweifellos ist es einerseits müßig, die Frage zu stellen, wie die weitere chinesische Geschichte verlaufen wäre, wenn Fan Zhen und Pei Ziye das System der lokalen Beurteilungen – und damit auch eine gewisse Autonomie der lokalen Gemeinden – erfolgreich verteidigt hätten. Andererseits könnte eine intensivere Beschäftigung mit der hier behandelten Zeit gerade auch der in der westlichen Sinologie jüngst geführten Diskussion über politische Öffentlichkeiten in China größere historische Tiefenschärfe verleihen.<sup>161</sup>

158 *Song shu* 66.1732. Ochi (1991), 75. Vgl. auch Ochis Ausführungen über die Interpretation des Himmlischen Mandats durch Shen Yue. Ebd. 67–75.

159 Wang Jian war von 479 (Jianyuan 1) bis Mai/Juni 482 (Jianyuan 4, 3. Monat) Vizedirektor (*pu*) im kaiserlichen Sekretariat (*shangshu tai*). *Ershiwu shi bubian*, Bd.3, 4311.

160 Übersetzt nach *Yüwen leiju* 23.425; vgl. *Quan Liang wen* 45.3209. Dieser Brief ist weder in den offiziellen Biographien Wang Jians (*Nan shi* 22.590–96; *Nan Qi shu* 23.433–38) noch in denen Fan Zhens (*Liang shu* 48.664–671; *Nan shi* 57.1420–23) enthalten. Siehe auch Pei Ziyes zustimmenden Kommentar zu einem Edikt Song Wudis (reg. 420–422), in dem dieser die Entfernung all derjenigen Beamten aus ihren Ämtern befahl, die sich gegen Bestechung der Fälschung »lokaler Beurteilungen« (*xianglun*) und »reiner Kritiken« (*qingyi*) schuldig gemacht hatten. Übersetzung dieses Textes im Anhang (Text 12).

161 Ich verweise in diesem Zusammenhang lediglich auf die in der Zeitschrift *Modern China* 19:2 (April 1993) versammelten Aufsätze, die sämtlich diesem Thema gewidmet sind und einen guten Überblick über Literatur und Forschungsstand bieten.

### 3. Individuum, Moral und Gemeinschaft: Die Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes

Seit Beginn der großen Fluchtwellen im 4. Jahrhundert gehörten die Auflösung kommunaler Gemeinschaften, die Lockerung der Klanstrukturen und eine hohe soziale Mobilität zu den Grunderfahrungen der Bewohner des Südens. Parallel zum Zerfall der Lebenswelten werden Veränderungen in den tradierten Sinnkonstruktionen sichtbar, durch die der Einzelne sein Verhältnis zur Gemeinschaft wie auch seine Stellung im Kosmos deutete. Im Verlauf der bisherigen Darstellung war bereits mehrfach davon die Rede, daß sich das höfische Individuum gegen Ende des 5. Jahrhunderts zunehmend aus seinen tradierten Lebens- und Sinnzusammenhängen emanzipierte oder bereits emanzipiert hatte. So kommt etwa in der hohen Wertschätzung, die in den höfischen Zirkeln des Adels dem individuellen Talent einer Person, nicht mehr primär ihrer familiären Herkunft entgegengebracht wurde, die Herauslösung des Einzelnen aus Familie und Dorfverband zum Ausdruck.

Auf einem Wandel im Verhältnis des Einzelnen zum Kosmos und zum Absoluten verweisen ferner die sich unter buddhistischem Einfluß vollziehenden Entwicklungen in der Auffassung von Literatur, die ich oben zu skizzieren versucht habe. In der älteren, noch aus der Han-Zeit stammenden Auffassung erfüllte Literatur ihre kommunikative Aufgabe als Teil eines kosmisch-politischen Systems, in dem der Kaiser die Funktion des alleinigen und unverzichtbaren Mittlers zwischen dem Einzelnen und den kosmischen Instanzen (Himmel und Erde) wahrnahm. Die Literaturauffassung der Buddhisten befreite nun das Individuum aus seiner Abhängigkeit von der Person des Monarchen, indem sie den Gedanken der Meditation in sich aufnahm. In der Meditation eröffnete sich dem Einzelnen ein unmittelbarer, nur durch ihn selbst vermittelter Zugang zum Absoluten: der Lehre des Buddha. »Die höchste Form der Unmittelbarkeit«, so könnte man die in anderem Zusammenhang von Michael Friedrich gemachte Feststellung auf die neue Auffassung von Literatur übertragen, »findet das Individuum [...] in der Meditation, in der es identisch mit dem Absoluten wird und so seine eigene Absolution in der Einheit mit ihm erreicht.«<sup>162</sup>

Ein dritter Beleg für die wachsende Autonomie des Individuums im 5. Jahrhundert findet sich schließlich in der chinesischen religiösen Tradition, genauer gesagt in der Behandlung des Problems der Berechnung des indi-

<sup>162</sup> Friedrich (1984), 105–06.

viduellen menschlichen Schicksals.<sup>163</sup> Die einheimische Tradition, als deren Vertreter hier nur das *Tai ping jing* und der Alchimist Ge Hong (ca. 282–343) genannt seien, ging von der Vorstellung aus, daß das Schicksal eines Menschen diesem bereits bei der Geburt zugewiesen werde, was Ge Hong unter anderem durch den Rückgriff auf astrologische Spekulationen zu beweisen suchte. Danach verfügte der einzelne Mensch über eine natürliche, ihm persönlich zugemessene Lebensspanne, die er durch gute Taten ausschöpfen, mitunter sogar verlängern konnte, während er durch schlechte Taten eine Verkürzung seiner Lebenszeit riskierte. In jedem Falle jedoch betrafen die Folgen seines Handelns nicht nur das Individuum selbst, sondern sie erstreckten sich auf dessen Kinder und Kindeskinde. »Das religiöse Subjekt ist nicht der Einzelne, sondern das Mitglied einer Sippe«,<sup>164</sup> wovon die zahlreichen Erzählungen von Geistern verstorbener Ahnen und Wiedergängern in der Volksliteratur jener Zeit beredt Zeugnis ablegen. Die »ins Religiöse transponierte Sippenhaftung« (Friedrich) ist somit auch der Grund, weshalb der Einzelne sein individuelles Schicksal zwar beeinflussen konnte, sich dem als übermächtig angesehenen »überindividuellen Schuldzusammenhang« jedoch prinzipiell nicht zu entziehen vermochte.<sup>165</sup> Er bleibt in letzter Instanz dem »Verwalter des Schicksals« unterworfen.

Auch die Buddhisten vertraten die Auffassung, daß das Leben mit dem Tod nicht ende, und hielten an einer Verknüpfung des Handelns mit dem Schicksal einer Person fest. Allein dies Schicksal war nun ein individuelles, wie auch der von den Buddhisten propagierte Schuldzusammenhang nicht mehr überindividuell, auch die Ahnen und Nachkommen einbeziehend, sondern allein auf das Individuum selbst bezogen war. Diesem war es fortan nicht mehr nur möglich, die ihm gewährte Lebensspanne »auszuleben«, es war vielmehr in die Lage versetzt, den Schuldzusammenhang und damit die Welt insgesamt zu transzendieren.

Die Emanzipation des Einzelnen aus dem kosmisch-politischen System der Han-Zeit, die Individualisierung der Berechnung des menschlichen Schicksals sowie die Möglichkeit, dem diesseitigen Schuldzusammenhang insgesamt zu entkommen, hatten tiefgreifende Folgen sowohl für das Verhältnis

<sup>163</sup> Bei der folgenden Darstellung bin ich besonders der Dissertation von Michael Friedrich (1984), 95–107 verpflichtet.

<sup>164</sup> Ebd., 101.

<sup>165</sup> Ebd. Friedrich hat darauf hingewiesen, daß im *Tai ping jing* die Möglichkeit der Transzendierung des Schuldzusammenhangs zumindest angedeutet werde. Voraussetzung dafür war jedoch, daß sich das Individuum »große Verdienste erwerben kann und sie myriadenfach vermehrt«. Vgl. auch Seiwert (1998), 262–64.

des Einzelnen zu Gemeinschaft und Staat als auch für das Verständnis von Moral. Die Bestimmung des Individuums lag nicht mehr in seiner Funktion für den Staat, so die Schlußfolgerung Michael Friedrichs,<sup>166</sup> sondern in seiner unmittelbaren Beziehung auf jenes Gesetz von Schuld und Vergeltung, welches, da es transzendiert werden konnte, dem Einzelnen die Hoffnung auf Erlösung erhielt. Moral stand nunmehr ganz im Zeichen eines mathematischen Gesetzes, sie war »quantitativ geworden und somit in die Rechnung des Individuums gestellt«.<sup>167</sup> Für dieses gab es keinen anderen Grund, moralisch zu handeln, als den des eigenen Strebens nach Erlösung. Auch die Moral war damit individuell geworden.

Einigen kritischen Zeitgenossen wie Pei Ziye und Fan Zhen stellte sich vor diesem Hintergrund die Frage, inwieweit eine auf dem bloß mechanischen Prinzip der Vergeltung beruhende und damit äußerlich gewordene Moral noch den Interessen der Gemeinschaft und des Staates gerecht zu werden vermochte. Für beide Kritiker stand fest, daß eine ihrer inneren Substanz beraubte Moral zum bloßen Werkzeug der Interessen des Einzelnen verkommen müsse. Es drohte eine Situation, in der moralische Integrität nicht mehr den Erfolg bedinge, sondern der Erfolg sich lediglich selbst als moralisch feiere.

Die alltägliche Erfahrung schien diese skeptische Analyse zu bestätigen. Denn es gab ganz offensichtlich Menschen, die unter schwierigen äußeren Bedingungen lebten, obwohl sie um das Wohl der Gemeinschaft bemüht und somit für ein Amt befähigt waren, während andere ein Leben in Ansehen und Reichtum führten, wiewohl sie ausschließlich ihren eigenen Vorteil im Visier hatten. Mochte diese Verkehrung im Hinblick auf eine zukünftige, die Gerechtigkeit wiederherstellende Vergeltung auch erträglich erscheinen, so lief sie dennoch konträr zu den an der Gegenwart ausgerichteten Interessen der Gemeinschaft.

In der Debatte über das Neun-Ränge-System waren die an ihr Beteiligten das soeben umrissene Problem von seiner praktischen, durch das Interesse des Staates an geeignetem Beamtennachwuchs definierten Seite angegangen. Zur Grundsatzdiskussion über die Frage des Verhältnisses von Individuum, Moral und Gemeinschaft kam es dagegen in der dritten wichtigen Debatte zwischen Progressiven und Konservativen: der Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes.

---

<sup>166</sup> Friedrich (1984), 105.

<sup>167</sup> Ebd., 97.

Für die buddhistischen Mönche und Laien in der späten Qi-Zeit besaß der als unvergänglich angesehene Geist (*shen*) eine doppelte Funktion.<sup>168</sup> Einerseits spielte er die Rolle des Vermittlers, dem es oblag, die karmische Last eines Individuums durch alle seine Existenzen im Kreislauf der Wiedergeburt hindurch weiterzutragen. Damit war die Unvergänglichkeit des Geistes grundlegend für das chinesische Verständnis der Lehre von der karmischen Retribution, nach der alle Handlungen eines Menschen aus einer früheren Existenz zu einem späteren Zeitpunkt vergolten werden würden. Andererseits war die Unsterblichkeit des Geistes jedoch auch der Garant für die Möglichkeit der Erlösung aus eben diesem Kreislauf. Denn der Geist war durch seine Rolle als »Karmaträger« zwar in die vergängliche Welt der Begierden verstrickt, er selbst jedoch war »formlos« (*wu xing*) und somit dem Wandel und der Vergänglichkeit der Dinge entzogen. In dieser höheren Funktion, in der sich der unvergängliche Geist durch seine formlose Transzendenz auszeichnete, galt er den Buddhisten als Verheißung des Nirvāna. Ihre gültige Interpretation erfuhr die Vorstellung von der doppelten Funktion des Geistes in Huiyuans (334–416) *Shamen bu jing wang zhe lun* (»Ein Mönch verbeugt sich nicht vor dem Herrscher«):<sup>169</sup>

168 Die Frage, ob der Geist (*shen*) eines Menschen mit dem Tode des Körpers erlösche (*mie*) oder über dessen Ableben hinaus weiterexistiere, war bereits in der Zeit vom 4. bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts wiederholt Gegenstand heftiger Kontroversen im Süden des Reiches. Zu diesen früheren Auseinandersetzungen sei hier lediglich angemerkt, daß sie nicht notwendig in einem religiösen Kontext standen. Darüber hinaus ist es nicht möglich, die Fronten in diesen Debatten eindeutig zwischen Buddhisten und Nichtbuddhisten zu ziehen, wie dies in der Regel unterstellt wird, so etwa jüngst wieder von Lo Yuet Keung (1995), der schreibt: »During the Six Dynasties period (A.D. 221–589), there was a series of debates between Chinese Buddhist and non-Buddhist thinkers over the immortality of the soul.« Dem ist entgegenzuhalten, daß beispielsweise Luo Han (ca. 305–376) keinerlei Kontakte zu buddhistischen Mönchen hatte, sich aber dennoch für die Unsterblichkeit des Geistes aussprach. He Chengtian (370–447), um ein weiteres Beispiel zu geben, war gegen den Buddhismus eingestellt, was ihn aber nicht davon abhielt, gemeinsam mit dem buddhistischen Mönch Huilin (fl. Anfang 5. Jh.) gegen die Unsterblichkeit des Geistes zu polemisieren. Siehe Schmidt-Glintzer (1976), 79–89. Jede einzelne Debatte muß demnach in ihrem konkreten historischen Kontext untersucht werden. Dies zu leisten, ist hier unmöglich. Darüber hinaus würde eine systematische Untersuchung früherer Debatten nicht auch automatisch zu einem tieferen Verständnis der hier zu behandelnden Auseinandersetzungen führen. Einen Überblick über die früheren Kontroversen über die Unsterblichkeit des Geistes geben Guo Peng (1986), 758–767; Hachiya (1973); Hou Wailu (1980), 326–403; Liebenenthal (1952); Lo (1991); Pachow (1978); Schmidt-Glintzer (1976), 79–89 und Tang Yongtong (1983), Bd.2, 303–306, 338–340. Die Entwicklung im Norden soll hier gänzlich ausgeklammert werden, sie wird aber insbesondere von Hou Wailu (1980), Tang Yongtong (1983) und Ya/Wang (1992) ausführlich berücksichtigt. Zur Vorgeschichte der Debatten über die Unsterblichkeit des Geistes gehören ferner die Studien zu Moral und Schicksal im Umkreis der *xuanxue*. Siehe dazu Friedrich (1984), 95–113.

169 Der fünfte und letzte Teil dieses Textes, dem die folgende Passage entnommen ist, trägt den

Was den Geist angeht, so reagiert er in vollkommener Weise [auf Veränderungen] und hat keinen Herrn (*wu zhu*). Er ist äußerst fein und namenlos. Auf Dinge reagierend, gerät er in Bewegung und wirkt durch [individuelles] Schicksal (*shu*). [Der Geist] reagiert auf Dinge (*wu*), aber er ist kein Ding, deshalb erlischt er nicht, auch wenn die Dinge sich wandeln; er stützt sich auf [individuelles] Schicksal, aber er ist nicht [selbst] Schicksal; daher ist er unerschöpflich, selbst wenn das [individuelle] Schicksal zu Ende geht. Wenn etwas Emotionen (*qing*) hat, so kann es auf Dinge reagieren, wenn etwas Bewußtsein (*shi*) hat, so kann es nach einem Schicksal streben. [...] Zieht man daraus die Schlußfolgerung, so weiß man, daß Wandel (*hua*) entsteht, indem die Emotionen [auf Dinge] reagieren, und daß der Geist mit dem Wandel weitergegeben wird. Die Emotionen sind die Mutter des Wandels, der Geist ist die Wurzel der Emotionen. Die Emotionen sind durch ihr Dao [dazu bestimmt], mit den Dingen in Wechselwirkung zu stehen,<sup>170</sup> der Geist [aber] besitzt die Fähigkeit, geheimnisvoll [von Ort zu Ort] zu wandern.<sup>171</sup>

Der an sich formlose Geist wird von den durch seine Berührung mit den Dingen (*wu*) hervorgerufenen Gefühlsregungen (*qing*) und dem sich daraus bildenden Bewußtsein (*shi*) in die Welt der Erscheinungen hinabgezogen. Die Aufgabe für den buddhistischen Gläubigen bestand folglich darin, den Geist vollständig von allen Karma erzeugenden Gefühlsregungen, seien es gute oder schlechte, zu reinigen, um ihn auf diese Weise zu erleuchten und endgültige Befreiung im Nirvāna zu erlangen. Obwohl somit letztlich die Nichtung allen Karmas das eigentliche Ziel war, übte die Möglichkeit seiner Anhäufung eine ungleich größere Faszination auf die chinesischen Laien aus, da sich auf diesem Wege die Unterschiedlichkeit menschlicher Schicksale mühelos als Folge guter bzw. schlechter Taten in der Vergangenheit erklären ließ. Gleichzeitig bewahrte die Vergeltungslehre dem Individuum die Hoffnung auf eine bessere Existenz in der Zukunft, freilich nur unter der Voraussetzung, daß es eine positive »Leistungsbilanz« seiner Handlungen vorzuweisen hatte.

Die Gegner der Buddhisten sahen in diesen Vorstellungen eine Gefahr für die Ordnung der Gesellschaft und den Bestand des Staates. Die Lehre von der karmischen Vergeltung, so die stereotype Argumentation der Kritiker,

---

Titel »Der Geist erlischt nicht, auch wenn der Körper stirbt« (*Xing jin shen bu mie lun*). Als Verfechter der Unsterblichkeit des Geistes weiterhin erwähnenswert sind der Mönch Zhu Sengfu (fl. 365), der als erster die Formlosigkeit des Geistes postulierte, der Mönch Zheng Daozi (364–427), von dem ebenfalls ein *Shen bu mie lun* überliefert ist, und der Laienbuddhist Zong Bing (375–443), ein Schüler und Mitglied der Laiengemeinde Huiyuans auf dem Lushan. Vgl. Lai (1981), 144–45.

<sup>170</sup> Ich folge der alternativen Lesung *hui wu* (»mit den Dingen in Wechselwirkung treten«) anstelle von *hui chu* (»[ihrem] Anfang zu begegnen«). Siehe *Hongming ji* 5, T. 52.31c13 (Anm. 26).

<sup>171</sup> *Hongming ji* 5, T. 52.31c7–13. Vgl. Lai (1981), 144–45.

führe nicht nur zu einem ungezügelterm, auf das Jenseits gerichteten individuellen Heilsstreben und zerstöre dadurch die traditionellen menschlichen Bindungen, sondern die drastische Zunahme landwirtschaftlich unproduktiver und auf den Unterhalt durch andere angewiesener Mönche gefährde darüber hinaus die Lebensgrundlagen des Volkes und der Herrschenden.

Der prominenteste Vertreter dieser antibuddhistischen Rhetorik ist zweifellos Fan Zhen, dessen radikaler Standpunkt die probuddhistische aristokratische Öffentlichkeit in der Hauptstadt Jiankang zweimal in Aufruhr versetzte.<sup>172</sup> Das erste Mal Ende der 80er Jahre des 5. Jahrhunderts, als Fan Zhen dem Prinzen Xiao Ziliang gegenüber unmißverständlich erklärte, es gebe keine karmische Vergeltung, weshalb die sozialen Unterschiede zwischen Vornehmen und Gemeinen lediglich auf das Wirken des Zufalls zurückzuführen seien. Das zweite Mal einige Jahre nach Gründung der Liang-Dynastie, als sich Kaiser Liang Wudi persönlich herausgefordert sah, Fan Zhens Traktat »Über das Erlöschen des Geistes« (*Shenmie lun*) und die darin vertretene These, der Geist vergehe beim Tod des Körpers, scharf zurückzuweisen.

### 3.1 Die erste Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes (um 489)

Unmittelbarer Anlaß für die erste Debatte zwischen Fan Zhen und seinen Opponenten war ein Gespräch, daß er um das Jahr 489 mit Xiao Ziliang in dessen Salon führte.<sup>173</sup> Die Biographie Fan Zhens im *Liang shu* hat uns davon folgenden Wortlaut überliefert:

Anfangs, als [Fan] Zhen unter den Qi lebte, leistete er dem Prinzen [Xiao] Ziliang von Jingling häufig Gesellschaft. [Xiao] Ziliang glaubte fest an den Buddhismus, während [Fan] Zhen unmißverständlich verkündete, daß es keinen Buddha gebe. »Wenn Ihr nicht an Ursache und Wirkung (d.h. die karmische Vergeltung) glaubt,« fragte Ziliang ihn, »wie kommt es dann, daß es in der Welt Reiche und Vornehme, Gemeine und Arme gibt?« [Fan] Zhen antwortete: »Das Leben der Menschen ist wie die Blüten an einem Baum. Sie sprießen aus einem gemeinsamen Ast und entfalten sich auf einem Blütenkelch. Dann fallen sie, vom Winde verweht, herab. Einige streichen Schirmwände und Vorhänge und fallen auf weiche Teppiche und Sitzmatten, andere werden von Zäunen und Mauern zurückgehalten und fallen neben eine Mistgrube. Diejenigen, die auf weiche Teppiche

172 Zwei einander ergänzende Biographien Fan Zhens enthalten das *Liang shu* 48.664–671 und die *Geschichte der Südlichen Dynastien (Nan shi)* 57.1420–1422. Die überlieferten Werke Fan Zhens sind enthalten in *Quan Liang wen* 45.3209–3212.

173 Siehe auch die Hinweise zur Datierung dieser ersten Debatte in der Chronologie im Anhang.



und Sitzmatten fallen, sind [vornehme Adlige] wie Euer Hoheit; diejenigen, die in eine Mistgrube fallen, sind Leute wie Euer niederer Beamter [Fan Zhen]. Vornehme und Gemeine haben zwar verschiedene Wege, doch was hat das mit Ursache und Wirkung zu tun?<sup>174</sup>

Für Fan Zhen ist das individuelle Schicksal eines Menschen nicht die Frucht seiner früheren Taten. Ob einer arm oder reich, vornehmen oder gemeinen Standes ist, beruht demgegenüber auf der Willkür des Zufalls, die dem einen Einfluß und Wohlstand, dem anderen hingegen Machtlosigkeit und Entbehrungen beschert. Folglich lassen sich aus dem individuell erlittenen Schicksal keinerlei Rückschlüsse auf die Fähigkeiten oder gar die moralische Kompetenz eines Menschen ziehen. Weder die Mächtigen noch die Schwachen haben ihre jeweilige Lage »verdient« und sind a priori für sie verantwortlich zu machen. Die soziale Sprengkraft dieses Gedankens ist offensichtlich. Indem er den in seiner Zeit unter Buddhisten weithin akzeptierten ursächlichen Zusammenhang zwischen den Taten eines Menschen und dessen sozialer Stellung radikal leugnet, stellt Fan Zhen die bestehende soziale Hierarchie prinzipiell in Frage. Desweiteren unterstellt er einen Mißbrauch der Retributionslehre durch die sozial Höherstehenden oder Erfolgreichen zum Zwecke ihrer eigenen Legitimation, der er durch seine Kritik jedoch gleichsam den Boden entzieht. Hoher sozialer Status wird somit hinterfragbar und der durch die Retributionstheorie postulierte Zusammenhang von Moral und Erfolg als potentiell ideologisch entlarvt.

Fan Zhens trotziger Affront gegen die Selbstgewißheit des Salon-Adels und das von diesem gehuldigte »Verdienst-Denken« verrät nicht zuletzt auch Enttäuschung über die eigene niedere Position und Isoliertheit im Kreise des Salons. Die vehemente Ablehnung der Theorie der karmischen Retribution durch diesen Querdenker erscheint vor dem Hintergrund seiner Biographie als Forderung nach Anerkennung der Tatsache, daß die eigenen hervorragenden Talente nicht die ihnen gebührende Entlohnung fänden. Genau dieses Eintreten für die eigene Sache versuchen seine Opponenten sich in einem geschickten Schachzug zunutze zu machen, indem sie Fan Zhen durch In-Aussicht-Stellen eines entsprechenden Amtes zum Widerruf seiner Thesen bewegen wollen. Die »Geschichte der Südlichen Dynastien« berichtet über das Vorgehen der Gegner folgendes:

[Xiao] Ziliang schickte Wang Rong zu Fan Zhen, damit er zu diesem sage: »[Die Behauptung,] daß der Geist erlösche, ist von Grund auf irrational, dennoch hältst Du hartnäckig an ihr fest. Ich befürchte, daß du damit der wahren Lehre Scha-

174 *Liang shu* 48.665.

den zufügst. Mit deinen großen Fähigkeiten bräuchtest du dir gar keine Sorgen um den Posten eines Edelmanns im kaiserlichen Sekretariat zu machen; stattdessen aber bist du absichtlich widersetzt und hast diesen Text (gemeint ist die Abhandlung »Über das Erlöschen des Geistes«) verfaßt, den du schleunigst vernichten solltest.« [Fan] Zhen erwiderte lachend: »Wenn man Fan Zhen veranlassen könnte, für ein Amt seine Ansichten zu verkaufen, so wäre er schon längst Direktor oder Vizedirektor des kaiserlichen Sekretariats, warum denn nur ein Edelmann.«<sup>175</sup>

Obwohl Fan Zhens Ablehnung der Vergeltungstheorie eine deutliche Kritik an der sozialen Hierarchie seiner Zeit enthält, wäre es dennoch falsch, das Ziel seiner Rhetorik in einem Zustand zu sehen, in dem jeder den ihm durch das Schicksal zuteil gewordenen Platz verließ, um jedes nur irgend Mögliche zu erreichen. Denn dies würde unweigerlich zu jener Konkurrenz aller gegen alle führen, deren Beförderung Fan Zhen und Pei Ziye den höfischen Salons ja gerade zum Vorwurf machten. Ebensovienig konnte Fan Zhen jedoch eine Haltung befriedigen, die das erlittene Schicksal fatalistisch hinnahm. Denn dieses war willkürlich und damit bar jeden höheren, insbesondere moralischen Sinns, wie das Beispiel des heroischen Kaisers Shun, der ungeachtet seiner übermenschlichen Fähigkeiten in eine völlig mißratene Familie hineingeboren wurde, eindrucksvoll belegt. Daraus ergibt sich die Frage, welche dritte Möglichkeit Fan Zhen anstelle der von den Budhisten vertretenen Auffassung, das Individuum sei für sein eigenes Schicksal zur Verantwortung zu ziehen, und einer fatalistischen Haltung, die die eigene Lage ohnmächtig hinzunehmen bereit ist, anbietet. Wie versucht er das offensichtliche Ungleichgewicht zwischen moralischer Kompetenz einerseits und der tatsächlichen Macht- und Chancenverteilung andererseits zu beheben?

Der Bericht des *Liang shu* über das Streitgespräch zwischen dem Prinzen und Fan Zhen endet mit den Worten: »[Xiao] Ziliang war nicht imstande, [Fan Zhen] zum Nachgeben zu bewegen und ärgerte sich sehr über ihn. [Fan] Zhen zog sich zurück, um seine Argumente [ausführlich] darzulegen und verfaßte den Traktat »Über das Erlöschen des Geistes« (*Shenmie lun*).«<sup>176</sup> Entgegen der Aussage des *Liang shu*, das die Entstehung des *Shenmie lun* offensichtlich noch in die Lebenszeit Xiao Ziliangs datiert, ist der Text in der heute vorliegenden Form wahrscheinlich erst im Jahre 507, also zur Zeit der zweiten Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes veröffentlicht wor-

175 *Nan shi* 57.1421–22. Siehe auch Text 13 im Anhang.

176 *Liang shu* 48.665. Siehe auch 48.670.

den.<sup>177</sup> Die wesentlichen darin vertretenen Thesen hatte Fan Zhen jedoch mit großer Sicherheit bereits zur Qi-Zeit entwickelt, weshalb der Traktat zur Verdeutlichung der Position Fan Zhens bereits an dieser Stelle vorgestellt sei. Einem späteren Kapitel wird es vorbehalten sein, die Bedeutung des Textes im Zusammenhang der zweiten Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes in der Liang-Zeit zu behandeln.

### 3.2 *Der »Shenmie lun« des Fan Zhen*

Der *Shenmie lun* ist die wichtigste erhalten gebliebene Quelle zum Denken Fan Zhens und einer der für das Verständnis der konservativen Strömung innerhalb des Adels aufschlußreichsten Texte überhaupt.<sup>178</sup> Doch ungeachtet seiner starken politischen Bedeutung und Wirkung ist Fan Zhens Traktat – wie die Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes insgesamt – außer unter philosophiehistorischen Fragestellungen bisher vor allem von einem rezeptionsgeschichtlichen Blickwinkel aus interpretiert worden.<sup>179</sup> Der Grund für dieses rezeptionsgeschichtliche Interesse war die bemerkenswerte Tatsache, daß die chinesischen Buddhisten auf der Existenz einer unvergänglichen Individualseele beharrten und damit eine Position vertraten, die der Lehre des historischen Buddha ganz offensichtlich widersprach.<sup>180</sup> Demgegenüber versuchten Kritiker des Buddhismus wie Fan Zhen, die Theorie der karmischen Vergeltung immer wieder dadurch zu bekämpfen, daß sie die Existenz eines über den Tod des Körpers hinaus existierenden Geistes verneinten. Vom Standpunkt der »ursprünglichen Lehre« aus gesehen zielte ihr Angriff damit freilich ins Leere, denn das Wirken der karmischen Retribution hatte nach indischer Vorstellung keineswegs die Unvergänglichkeit des Geistes zur Bedingung, wie dies sowohl die chinesischen Buddhisten als auch ihre Kritiker fälschlicherweise annahmen.

<sup>177</sup> Siehe auch meine Bemerkungen zur Datierung dieses Textes in der »Chronologie wichtiger Ereignisse« (507, Ende Nov.–508, Anfang Febr.) im Anhang zu dieser Arbeit.

<sup>178</sup> Übersetzung des Textes als Teil der Biographie Fan Zhens im Anhang (Text 8).

<sup>179</sup> Einen rezeptionsgeschichtlichen Ansatz verfolgen die wichtigen Arbeiten von Lai (1981), Liu (1987) und Pachow (1978). Eher philosophiehistorisch ausgerichtet sind demgegenüber die Arbeiten von Hou Wailu (1980) und Lo (1991), um nur diese beiden zu nennen. Von einigen Autoren sind aber auch die starken politischen Implikationen des Textes und der sich daran anschließenden Diskussion gewürdigt worden. Siehe insbesondere Hachiya (1973) und Schmidt-Glintzer (1972); (1976), 119–123.

<sup>180</sup> Vor diesem Hintergrund stellt etwa W. Pachow (1978), 21 die Frage: »One wonders what was wrong with the Chinese Buddhists in upholding a theory that is in direct opposition to the teachings of the Buddha.« Zum Problem der »Seele« im Denken Sakyamunis siehe Schneider (1980), 66, 97f.

Der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, der implizit danach fragt, bis zu welchem Grade die chinesischen Buddhisten und ihre Gegner die Lehre des Buddha getreu ihres ursprünglichen Sinns verstanden haben, führt somit zwangsläufig zu der Feststellung, daß die Rezeption der »ursprünglichen Lehre« nur unvollkommen geglückt sei. Mit Blick auf Fan Zhen und den *Shenmie lun* gelangt W. Pachow nach eingehender Untersuchung daher zu einem vernichtenden Ergebnis: »[Fan Zhen] misinterpreted the doctrine of causation. [...] This demonstrates that he was superficial and shallow in learning, although he created a commotion of controversy in the intellectual history of China.«<sup>181</sup> Fan Zhen wird hier zum Zeugen für das chinesische Verständnis der Theorie der karmischen Retribution gemacht, obwohl er ein Gegner und nicht etwa ein Apologet dieser Lehre war.

So fruchtbar rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen für die Geschichte der Aufnahme des Buddhismus in China sind, haben sie im vorliegenden Fall jedoch eher zu einseitigen Ergebnissen geführt. Wichtige Fragen bleiben nach wie vor offen. Wie ist es beispielsweise zu erklären, daß Fan Zhen, der kein eigentliches Interesse an der buddhistischen Lehre besaß, überhaupt die Frage nach der Unsterblichkeit des Geistes aufwarf? Aus welchem Grund wurde die These vom Erlöschen des Geistes, die Fan Zhen erstmals in der 80er Jahren des 5. Jahrhunderts öffentlich vertreten hatte, etwa zwei Jahrzehnte später noch einmal heftig diskutiert und auf kaiserlichen Befehl verworfen? Wer beteiligte sich an dieser zweiten Kontroverse und wer nicht? Wie ist schließlich die Tatsache zu bewerten, daß Fan Zhens Kritik zwar eine äußerst negative Resonanz in der aristokratischen Laiengemeinde hervorrief, den buddhistischen Klerus hingegen gleichgültig ließ? Diese und andere bislang gar nicht oder nur ansatzweise beantworteten Fragen

---

181 Pachow (1978), 38. Zu einem positiveren Urteil über den *Shenmie lun* kommt hingegen Whalen Lai (1981, 146): »Fan Chen's argument may not be scripturally Buddhist, but in structure and persistence it carried out the ideal Buddhist format of disputation. Toward that end, I will excerpt and offer a new, pro-Fan Chen yet Buddhist, reading of his treatise.« (Hervorhebung von mir). Lai schreibt Fan Zhen ferner das Verdienst zu, die philosophische Auseinandersetzung über das Körper-Geist-Problem angeregt und damit indirekt zu dessen Lösung durch Shen Yue beigetragen zu haben (138f.). Liu-ming Wood (1987, 423f.) schließlich bemüht sich um ein differenzierendes Urteil (»This study is an attempt to approach the *Treatise* from a less partisan and more analytic standpoint.«). Er lobt die innere Konsistenz des Textes, tadelt aber den Mangel an eindeutigen Beweisen (»positive evidence«) für die Vergänglichkeit des Geistes. »So, we have to conclude that the great admiration for Fan Chen in Mainland China today as a critic of idealism, that is, the theory of the independent existence of the mental realm, is a bit unwarranted.« Eine Ausnahme unter den bisherigen Gesamtinterpretationen stellt die Untersuchung von Hachiya Kunio (1973) dar, der den Text zunächst einmal immanent, d. h. ohne von außen herangetragenen Anspruch zu verstehen sucht.

legen die Vermutung nahe, daß es Fan Zhen in seinem *Shenmie lun* nicht primär auf eine möglichst orthodoxe Wiedergabe des buddhistischen Standpunktes hinsichtlich der Wirkungsweise der karmischen Vergeltung und des Verhältnisses von Körper und Geist ankam, ja daß dies nicht einmal das eigentliche Thema des von ihm verfaßten Textes ist. Für die Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes scheint mir vielmehr in gleichem Maße das zu gelten, was Michael Friedrich für die Diskussionen der *xuanxue*-Gelehrten über das »Wesen« des Menschen festgestellt hat: »Allen Erörterungen über das »Wesen« oder die »Natur« des Menschen ist nun gemeinsam, daß sie in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Verhältnis zu der politischen und historischen Situation stehen.«<sup>182</sup> Im folgenden soll daher nicht untersucht werden, ob und wenn ja welchen Beitrag Fan Zhen zum Verständnis buddhistischen Denkens in China geleistet hat. Vielmehr geht es darum, einen Zusammenhang herzustellen zwischen Fan Zhens Interpretation des Körper-Geist-Dualismus einerseits, sowie den parallel zur Unsterblichkeitsdebatte diskutierten gesellschaftspolitischen Fragen andererseits.<sup>183</sup> Abschließendes Ziel ist die Begründung der These, daß es sich im Falle des *Shenmie lun* nicht primär um eine »religionsphilosophische« Abhandlung mit politischen Implikationen handelt, sondern um eine gesellschaftskritische Polemik, die sich gleichwohl im Gewand eines philosophischen Lehrgesprächs präsentiert, um sich auf diese Weise der rhetorischen Möglichkeiten dieses Genres bedienen zu können.

»Über das Erlöschen des Geistes« ist in Form eines imaginären Dialogs geschrieben. Fan Zhen in der Rolle des Antwortgebers entgegnet auf insgesamt 31 Fragen und Einwände eines fiktiven namenlosen Gegenübers. Dieses nimmt nicht die Position eines gleichberechtigten Dialogpartners ein, sondern ist kaum mehr als ein zu belehrender Stichwortgeber, dessen Fragen und Einwände Fan Zhen Gelegenheit bieten, seine eigenen Gedanken ausführlich darzulegen. Die dialogische Struktur des Textes, den man als einen »monologischen Dialog« bezeichnen kann, ist somit eine »geschlosse-

<sup>182</sup> Friedrich (1984), 82.

<sup>183</sup> Diese Vorgehensweise forderte bereits Étienne Balázs: »Man betrachtet den Buddhismus isoliert, an und für sich, unabhängig von dem geschichtlichen Lebensraum, in dem er entstanden, nur auf sich selbst bezogen: ein gewaltiges, fertiges Gebäude, ohne Werden, ohne Veränderung [...] Und doch ist der altindische Buddhismus sowohl wie seine Ausbreitung und Fortbildung auf chinesischem Boden *ohne die geschichtlichen Vorgänge nicht zu verstehen*. Wobei unter Geschichte nicht die Aufzählung von Übersetzungen, Kommentaren, Bibliographien und Namen zu verstehen ist. *Ohne den Kampf der Vertreter der feindlichen Weltanschauungen zu kennen, bleiben die Ideen grau und leer.*« (Hervorhebung von mir) Balázs (1932), 220f.

ne«; in dem Sinne nämlich, als sich das Ergebnis des Gesprächs nicht erst im Verlauf desselben ergibt, sondern umgekehrt von vornherein feststeht und damit den Gesprächsverlauf seinerseits präfiguriert. In diesem Punkt steht der *Shenmie lun* in der Tradition der Reinen Gespräche der Wei-Jin-Zeit und der in den Adelssalons des ausgehenden 5. Jahrhunderts gepflegten philosophischen Lehrgespräche zwischen buddhistischen Mönchen und Laien. Das Ziel der von den Adligen sicherlich auch zum Vergnügen ausgetragenen Wortgefechte lag nicht im Erreichen von Konsens. Im Vordergrund stand demgegenüber die Bekehrung oder Unterwerfung des Gegners unter den eigenen, von vornherein unverrückbar definierten Standpunkt. Analog dazu ging es auch Fan Zhen nicht darum, mögliche Argumente für und wider die Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Geistes gewissenhaft gegeneinander abzuwägen. Sein Ziel bestand vielmehr darin, die Haltlosigkeit der gegnerischen Einwände zu erweisen und dadurch die eigene These von der Sterblichkeit des Geistes gegen alle Anwürfe zu verteidigen.<sup>184</sup>

Fan Zhens Abhandlung läßt sich in sechs Abschnitte gliedern, die jeweils aufeinander aufbauen und erst zusammengenommen die argumentative Struktur des Textes (und damit letztlich seine Aussage) ergeben. Obwohl die einzelnen Teile mit Ausnahme des letzten alle um das Verhältnis von Körper und Geist kreisen, beleuchten sie das Problem aus unterschiedlichen Perspektiven und entfalten gerade dadurch auch einen jeweils eigenen thematischen Schwerpunkt. Insbesondere die späteren Teile (Abschnitte III–V) enthalten weit mehr als nur Erläuterungen zu der zu Beginn des Traktats aufgestellten Behauptung, der Geist erlösche mit dem Dahinscheiden des Körpers.<sup>185</sup> Im folgenden sollen daher die einzelnen Abschnitte eingehender analysiert werden, um sowohl die Argumentationsschritte als auch die thematischen Schwerpunkte der einzelnen Teile herauszuarbeiten.

184 Zur Argumentationsstruktur der in den adligen Salons geführten Debatten siehe Schmidt-Glintzer (1976), 130–37; Henricks (1983).

185 Vgl. Pachow (1978), 33–34, der die Ansicht vertritt, einige Abschnitte des Textes seien wichtiger als andere: »The few dialogues at the beginning and the one at the end are more important than the other sections, which are explanatory in nature, trying to elucidate the relationship between the soul and the body.«

### 1. Abschnitt: Eröffnung (Frage 1–2)

Der erste Abschnitt enthält die ersten beiden Fragen des fiktiven Gegenübers sowie Fan Zhens Erwiderungen darauf. Dieser Teil bildet die Eröffnung, in der Fan Zhen seine zentrale These präsentiert und gleichzeitig den theoretischen Rahmen für die anschließende Argumentation absteckt. Die einleitende Frage lautet: »Was das Erlöschen des Geistes anbelangt, woher wißt Ihr, daß er erlischt?« Fan Zhens Antwort besteht aus zwei Teilen, einer Prämisse und dem aus ihr gezogenen Schluß:

Der Geist ist eins mit dem Körper,/ der Körper ist eins mit dem Geist.// Folglich [gilt]: °Wenn der Körper existiert, dann existiert der Geist;/ wenn der Körper dahinscheidet, dann erlischt der Geist.//<sup>186</sup>

Körper und Geist bilden demnach eine Einheit, in der der Körper jedoch als ontologisch vorausgehende Substanz, der Geist hingegen als Akzidens anzusehen ist, da er nicht unabhängig vom Körper existieren kann.

In der zweiten Frage läßt Fan Zhen seinen fiktiven Gegner einen Einwand gegen die soeben postulierte ontologische Einheit von Körper und Geist erheben. Dieser Einwand basiert auf der Beobachtung, daß es sich bei dem Wortpaar »Körper«/»Geist« nicht bloß um eine begriffliche Unterscheidung handele, sondern daß dieser Unterscheidung auch eine nicht zu leugnende reale Differenz entspreche.

»Körper« ist die Bezeichnung für das, was kein Bewußtsein (*zhi*) hat;/ »Geist« ist der Name für das, was Bewußtsein hat.// Bewußtsein haben oder kein Bewußtsein haben, darin liegt offensichtlich ein Unterschied;/ [daher] lassen sich Geist und Körper nicht unter ein [gemeinsames] Prinzip fassen.// Daß Körper und Geist eins miteinander seien, habe ich noch nicht gehört.

Fan Zhen begegnet diesem Einwand, indem er eine wichtige begriffliche Differenzierung einführt:

Der Körper ist die Beschaffenheit (*zhi*) des Geistes,/ der Geist ist die Funktion (*yong*) des Körpers.// Daher °bezeichnet »Körper« die Beschaffenheit/ und »Geist« benennt die Funktion,// [weshalb] Körper und Geist nicht voneinander geschieden werden können.

<sup>186</sup> Das Sonderzeichen ° markiert den Beginn einer parallelen Konstruktion, wo dieser nicht offensichtlich ist. Ein einfacher Schrägstrich (/) markiert das Ende eines Teils einer parallelen Konstruktion. Doppelte Schrägstriche (//) markieren das Ende einer parallelen Konstruktion.

Der Körper wird hier als das materielle Substrat des Geistes aufgefaßt, während umgekehrt der Geist die Entfaltung oder Wirkung des Körpers ist. Durch die Einführung der Begriffe »Beschaffenheit« und »Funktion« ist es Fan Zhen somit möglich, die tatsächliche Differenz von Körper und Geist anzuerkennen, gleichzeitig aber an der notwendigen Abhängigkeit des Geistes von der Existenz des Körpers festzuhalten.

Die Sprache, der Fan Zhen sich hier zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Körper und Geist bedient, ist nicht neu. Bereits in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts verwendete Yuan Zhun (fl. 265–274) die Begriffe *zhi* (»Beschaffenheit«) und *yong* (»Funktion«) in seiner Schrift über »Anlage und Wesen« (*Caixing lun*).<sup>187</sup> Als »Beschaffenheit« bezeichnete er das »Wesen« (*xing*) eines Menschen, welches je nach Art seiner materiellen Zusammensetzung aus reinem oder trüben Stoff unterschiedliche »Anlagen« (*cai*), z.B. Klugheit oder Dummheit, hervorbringe. Wie für Yuan Zhun, so ist auch für den etwa zweieinhalb Jahrhunderte später lebenden Fan Zhen die »Funktion« (*yong*) – er verwendet das Wort »Anlage« nicht – durch die »Beschaffenheit« determiniert, was er im vierten Abschnitt seines Textes am Beispiel der körperlichen Besonderheiten von Weisen, die sich von denen gewöhnlicher Menschen unterscheiden, ausführt. Fan Zhens Antwort auf die zweite Frage ist somit mehr als nur der Versuch einer begrifflichen Klärung. Die Verwendung der Begriffe *zhi* und *yong* in dem hier verstandenen Sinne zeugt von der Absicht, eine zunächst mit der *xuanxue*, später mit dem Buddhismus verbundene philosophische Entwicklung zu revidieren, deren Leistung gerade in der Verwerfung der materiellen Bedingtheit des Menschen als Ursache seiner völligen Determiniertheit bestand.<sup>188</sup> Im Gegensatz dazu kehrt Fan Zhen zur Auffassung der Han-Zeit zurück, in der der Einzelne zwar einerseits determiniert, dafür aber andererseits in einem natürlichen Seinszusammenhang aufgehoben war.

## 2. Abschnitt: Beispiele zur Veranschaulichung (Frage 3–13)

Der zweite Abschnitt beginnt mit der dritten Frage und endet mit der Antwort auf Frage 13. Der fiktive Gesprächspartner signalisiert einleitend, daß er die von Fan Zhen getroffene Unterscheidung zwischen »Beschaffenheit« und »Funktion« prinzipiell zu akzeptieren geneigt ist, wiewohl er hinsichtlich der monistischen Interpretation des Verhältnisses von *zhi* und *yong* wei-

<sup>187</sup> *Quan Jin wen* 54.1b-2a; Friedrich (1984), 82.

<sup>188</sup> Friedrich (1984), ebd.



terhin Zweifel hegt und vorerst an seiner dualistischen Konzeption von Körper und Geist festhält. Dem soll ein konkretes Beispiel abhelfen, in dem Fan Zhen anhand der Relation zwischen einem Messer und seiner Schärfe das Verhältnis von Beschaffenheit und Funktion zu erläutern versucht:

Antwort [auf Frage 4:] Der Geist verhält sich zur Beschaffenheit/ wie die Schärfe (ti) zum Messer (dao),/ der Körper verhält sich zur Funktion/ wie das Messer zur Schärfe.// Die Benennung seiner Schärfe ist nicht gleich dem Messer [selbst],/ die Benennung des Messers ist nicht gleich seiner Schärfe.// Aber: °verzichtet man auf die Schärfe, so hat man kein Messer,/ wirft man das Messer weg, so hat man keine Schärfe.// Ich habe noch nie gehört, daß ein Messer verlorengegangen, die Schärfe jedoch erhalten geblieben sei. Wie kann es da zusammengehen, daß der Körper untergeht, der Geist hingegen weiterexistiert?

Insbesondere ein Satz dieser Passage hat den starken Widerspruch der Kritiker hervorgerufen. Der Verzicht auf die Schärfe, so der Tenor der Kritik, bedeute nicht zugleich auch den Verlust des Messers, wie auch die Aufgabe des Messers nicht mit dem Verlust seiner Schärfe gleichzusetzen sei. In seiner Refutatio des *Shenmie lun* erhebt Xiao Chen gegen Fan Zhen den Einwand, daß ein Messer stumpf werden und dennoch weiterhin als Messer bezeichnet werden könne, während Shen Yue darauf verweist, daß man ein Messer zu einem Schwert verarbeiten könne, worauf zwar das Messer, nicht aber seine Schärfe verloren sei. Gleiches gelte für das Verhältnis von Körper und Geist.<sup>189</sup> Zumindest Xiao Chen argumentiert hier »materialistischer« als der angebliche »Materialist« Fan Zhen selbst. Denn während es Xiao Chen in diesem konkreten Beispiel vor allem auf die materielle Existenz des Gegenstandes ankommt, ist diese für Fan Zhen zwar eine notwendige, keinesfalls aber hinreichende Bedingung. Ein Gegenstand, der lediglich aus einer stumpfen Klinge und einem Griff besteht, ist für ihn kein Messer, denn ein solcher Gegenstand entbehrt jener spezifischen Qualität (die Fähigkeit zu schneiden), durch die er erst zum Messer wird. Die einem Ding entsprechende Funktion mag ontologisch sekundär sein, gleichwohl ist sie eine *conditio sine qua non*.

Die zentrale Aussage der oben zitierten Passage läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die einem jeden Wesen zugehörige Funktion seiner materiellen Beschaffenheit immanent sei, ihr sozusagen durch die Natur eingeschrieben werde. Ein Wesen kann seine Funktion, man könnte sie auch »natürliche Bestimmung« nennen, folglich nicht verlieren oder aufgeben,

<sup>189</sup> Die Einwände seiner Kritiker und Fan Zhens Entgegnungen behandelt ausführlich Liu Mingwood (1987), 413–23.

ohne damit zugleich sein eigenes Ende zu bewirken. Umgekehrt bedeutet das Ende eines Wesens den Verlust seiner Funktion. Fan Zhen entwirft mithin ein Weltbild, in dem jedes Wesen, sei es ein lebloses Ding oder ein mit Bewußtsein ausgestatteter Mensch, hinsichtlich seiner möglichen Entfaltungen von Natur aus determiniert ist.

Eine besondere Herausforderung liegt für Fan Zhen in der Integration des Wandels in sein ansonsten deterministisches Weltbild. Während seine buddhistischen Gegner hinter dem natürlichen Wandel eine gewisse Konstanz in Gestalt unveränderlicher Entitäten erblicken, ist das natürliche Werden und Vergehen für Fan Zhen ein absolutes. Jedes Nachher ist vom Vorher grundsätzlich verschieden. Es gibt schlichtweg keine den Wandel überdauernde Identität, weder als Beschaffenheit noch als Funktion. Damit kommt Fan Zhen der ursprünglichen buddhistischen Auffassung deutlich näher als seine Gegner. Er beginnt sein Argument, indem er sein Gegenüber zunächst einen weiteren Einwand gegen den Monismus von Körper und Geist formulieren läßt. Dieser lautet zusammengefaßt: der Leichnam eines Toten ist hinsichtlich seiner Beschaffenheit identisch mit dem Körper eines Lebenden. Da nun aber der Lebende Bewußtsein hat und der Tote kein Bewußtsein hat, kann dieses nicht durch die Beschaffenheit determiniert sein, welche ja in beiden Fällen die gleiche ist. Das Bewußtsein ist folglich unabhängig von der Beschaffenheit. Gegen die Behauptung, der tote Körper sei mit dem lebenden Körper identisch, entwickelt Fan Zhen seine Auffassung vom alles erfassenden Werden und Vergehen in der Natur:

**Antwort [auf Frage 9]:** Ein lebender Körper ist kein toter Körper/ und ein toter Körper ist kein lebender Körper,// [denn] sie gehören verschiedenen Klassen an; °wie könnte man das Knochengerüst eines Lebenden/ und [zugleich] das Skelett eines Toten haben?//

**[10.] Frage:** Angenommen, das Knochengerüst eines Lebenden/ ist nicht gleich dem Skelett eines Toten,// dann sollte das Skelett eines Toten °seinen Ursprung nicht im Knochengerüst des Lebenden haben;/ [wenn aber das Skelett eines Toten] seinen Ursprung nicht im Knochengerüst des Lebenden hat,// woher kommt dann dieses Skelett und wird zum Skelett?

**Antwort:** Es ist das Knochengerüst eines Lebenden, das sich in das Skelett eines Toten verwandelt hat.

**[11.] Frage:** Das Knochengerüst eines Lebenden verwandelt sich zwar in das Skelett eines Toten, [aber] erkennt man denn nicht aus der Tatsache, daß der Tod aus der Geburt folgt, daß die tote Form (*ti*) der lebenden Form gleich ist.

**Antwort:** Es ist wie bei einem in Blüte stehenden Baum, der sich in einen verdorrtten Baum verwandelt; wie sollte die Beschaffenheit des verdorrtten Baumes mit der Form (*ti*) des blühenden Baumes identisch sein!

[12.] **Frage:** Die Blüte-Form wandelt sich zur Dürre-Form,/ die Dürre-Form ist [folglich] die Blüte-Form;// die Form der Seide wandelt sich zur Form des Fadens,/ die Form des Fadens ist [folglich] identisch mit der Form der Seide,// welchen Unterschied gibt es zwischen ihnen?

**Antwort:** Angenommen °Dürre wäre identisch mit Blüte/ und Blüte identisch mit Dürre,// so müßte °ein Baum in der Zeit seiner Blüte [gleichzeitig] verdorrt sein und [seine Blätter] abwerfen/ und in der Zeit der Dürre [gleichzeitig] Früchte tragen.// Darüber hinaus müßte sich ein blühender Baum nicht in einen verdorrtten Baum verwandeln, da ja Blüte und Dürre eins sind und es keine Möglichkeit gibt, daß er sich nochmals wandelt. Wenn Blüte und Dürre eins wären, warum ist [der Baum] nicht zuerst verdorrt und steht danach in Blüte? Warum will er zuerst blühen und danach [erst] verdorren? Der rechte Sinn [des Verhältnisses] von Seide und Faden stimmt ebenfalls mit dieser Analyse überein.

Die Beschaffenheit der zahllosen Wesen ist einem beständigen Wandel unterworfen. Da aber Beschaffenheit und Funktion eins sind, wandelt sich folglich auch die Funktion beständig, weshalb die von den Buddhisten behauptete Unvergänglichkeit des Geistes als pure Illusion anzusehen ist.

### 3. Abschnitt: Das Körpergleichnis (Frage 14–24)

Die ersten beiden Teile des *Shenmie lun* dienten der Formulierung und Veranschaulichung der zentralen These seines Autors: Körper und Geist sind identisch; wenn der Körper stirbt, dann erlischt auch der Geist. Darauf aufbauend entwickelte Fan Zhen sein Konzept der völligen Determiniertheit der Funktion durch die Beschaffenheit eines Wesens. Im Unterschied zu den ersten beiden Abschnitten, in denen das Körperganze im Blickmittelpunkt der Betrachtung lag, konzentriert sich der aus insgesamt zehn Fragen und Antworten bestehende dritte Abschnitt nunmehr auf die einzelnen Körperteile und ihr Verhältnis zum Geist. »[Wenn nun] der Körper gleich dem Geist ist,« so die vierzehnte Frage, »sind dann auch die Hände und die übrigen Körperteile Geist?« »Sie sind alle Teile des Geistes«, lautet die Entgegnung Fan Zhens. Auf den anschließenden Einwand des Fragestellers, es müßten, »weil der Geist denken kann, auch die Hände und die übrigen Körperteile denken können«, gibt Fan Zhen eine grobe »Funktionsanalyse« der einzelnen Körperteile und ihrer spezifischen psycho-sensorischen Aufgaben. Danach müsse hinsichtlich der Geistestätigkeit zwischen einer höheren Funktion, dem Denken, welches zugleich die moralische Urteilskraft mit einschließe, und niederen Funktionen, den Sinnesempfindungen unterschieden werden. Während er die niederen Sinnesfunktionen den inneren Organen Milz, Lunge, Niere und Leber sowie den Extremitäten zuordnet,

siedelt Fan Zhan das Denken und das moralische Urteilsvermögen traditioneller Anschauung folgend im Herzen an:

Antwort [auf Frage 22:] Die fünf inneren Organe haben jedes seine Aufgabe; [ist das Herz krank, dann] hat [der Mensch] kein Organ mehr, das zu denken imstande ist. Daher weiß man, daß das Herz die Wurzel des Denkens ist.

So wie jedes Wesen im Kosmos hinsichtlich seiner Funktion determiniert ist, besitzt auch jedes seiner einzelnen Teile von Natur aus eine ganz spezifische, nicht auf ein anderes Teil übertragbare Aufgabe im Organismus. Das Herz wirkt dabei »als Herrscher des Leibes«, während »Ohr und Auge dem Herzen Gefolgschaft leisten«, wie der mutmaßliche Verfasser des *Liu zi* und Zeitgenosse Fan Zhens, Liu Xie (ca. 465–ca. 538), das hierarchische Verhältnis zwischen dem Herzen und den übrigen Organen beschreibt.<sup>190</sup>

Das Vokabular, dessen Liu Xie sich hier zur Bezeichnung der Organfunktionen bedient (»Herrscher des Leibes«, »dem Herzen Gefolgschaft leisten«) ist nicht zufällig dem politisch-staatlichen Bereich entlehnt. Bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. lassen sich die Bestrebungen chinesischer Denker zurückverfolgen, sowohl die Strukturen von Himmel und Erde als auch diejenigen innerhalb des menschlichen Körpers mit denen des Staates in Beziehung zu setzen, wobei, wie Nathan Sivin schreibt, die Frage nach der »political authority and its effective use« stets im Vordergrund gestanden habe.<sup>191</sup> Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung im korrelativen Denken der Han-Zeit, wonach alle Erscheinungen des Makrokosmos eine strukturelle Entsprechung im Mikrokosmos besäßen. So wie die Verwendung von Begriffen aus dem Bereich des Staatlichen in der Folge dazu diente, Zusammenhänge im menschlichen Körper zu veranschaulichen, ließen sich umgekehrt die Relationen zwischen dem Herrscher, seinen Ministern und dem Volk am Beispiel einzelner Körperorgane und ihrer Funktionen diskutieren, wie die Rede von den »Ministern als den Beinen und Armen, Ohren und Augen des Herrschers« beispielhaft belegt.<sup>192</sup> Auch in der Zeit Fan Zhens gehörte die metaphorische Verwendung von Begriffen aus den Wortfeldern »Person«/»Körper« zum üblichen Inventar des politischen Diskurses.<sup>193</sup> Was

<sup>190</sup> *Liu zi jiyao* 1:6.29. Zitiert nach Arndt (1994), 31.

<sup>191</sup> »In the third century B.C. [...] intellectuals bound the structure of heaven and earth, and that of the human body, to that of the state.« Sivin (1995), 7.

<sup>192</sup> Loc. class. dieser auch später immer wieder gebrauchten Wendung ist wohl das »Buch der Urkunden«. Siehe *Shang shu zhengyi* 5.141c; Legge (1960), III, 79.

<sup>193</sup> Siehe etwa *Liu zi jiyao* 3:13.75: »Für den Fürsten ist das Volk der Körper. Für das Volk ist der Fürst das Herz.« Übers. aus Arndt (1994), 52. Bereits mehr als zwei Jahrhunderte zuvor brach-

daher auf den ersten Blick wie eine einfache Fortführung der bisherigen Argumentation auf der Ebene der einzelnen Körperteile erscheint, erweist sich infolge der gleichnishaften Verwendung der Begriffe »Körper« und »Geist« als Verallgemeinerung der am Einzelwesen gemachten Beobachtungen auf Staat und Gesellschaft als Ganzes. Erst durch die parallele Interpretation auf beiden Bedeutungsebenen, der realen wie der metaphorischen, erschließt sich somit der volle Sinngehalt dieses dritten Teils.

In dem von Fan Zhen entworfenen Körpergleichnis steht »Körper« sowohl für den Leib eines Menschen als auch für den »Staatskörper«. Analog dazu bezeichnet »Geist« neben der Gesamtheit aller psycho-sensorischen Funktionen des Einzelmenschen die Summe der im Staate wahrzunehmenden Funktionen. So wie jedes einzelne Organ Teil des Körpers ist und spezifische Funktionen im Organismus zu erfüllen hat, ist jedes Individuum Teil des Staates, an dessen Funktionieren es folglich ebenfalls partizipiert. Die Ordnung unter den Funktionen des Staates ist gleich den körperlichen eine hierarchische. Ein Organ/Individuum kann jeweils nur die Funktion ausüben, für die es durch seine Natur bestimmt ist.

Das oberste Organ im Körper ist das Herz, denn es ist der Sitz des Denkens und der moralischen Urteilskraft. Die übrigen Organe sind demgegenüber lediglich zur sinnlichen Wahrnehmung fähig. Das Herz des Staates ist der Herrscher. Er ist die zentrale Instanz, auf den alle Tätigkeiten der »Staatsorgane«, der Beamten, und des Volkes ausgerichtet sind. Der Herrscher besitzt als einziger die höchste Geisteskraft, wodurch er zum notwendigen Vermittler zwischen den Menschen und dem Absoluten wird. Gleichzeitig ist er der moralische Lehrmeister seines Volkes, denn er ist im alleinigen Besitz moralischer Unfehlbarkeit.

Die Unterschiede zum Denken seiner buddhistischen Gegner könnten nicht größer sein. Während sie graduelle Entwicklungsunterschiede zwischen einzelnen Menschen auf ihrem Weg zur Erleuchtung zwar durchaus anerkennen, halten die Buddhisten gleichwohl an dem Gedanken fest, daß prinzipiell jedes Wesen den Keim zur Buddhaschaft in sich trage und damit aus eigener Kraft zur höchsten Erleuchtung fähig sei.<sup>194</sup> Im Gegensatz dazu ist für Fan Zhen der Unterschied zwischen der höchsten Weisheit des Herrschers und dem Wissen eines gewöhnlichen Menschen nicht nur ein gra-

---

te Xi Kang (223–262) das Verhältnis von Körper und Geist auf die Formel: »The Relation of essence and spirit to form and body is like that of the ruler to the state.« *Wen xuan* 53.2a. Übers. Henricks (1983), 23–24.

<sup>194</sup> Zur Verbreitung der These von der universellen Buddhanatur in China, die aufs engste mit der Rezeption des Nirvâna-Sûtra verknüpft ist, siehe Lai (1982) und (1982a).

dueller, sondern ein absoluter und mithin durch keine persönliche Anstrengung wettzumachen. Der Herrscher wird so zum unverzichtbaren Vermittler zwischen den Instanzen des Kosmos und seinem Volk. Ist der Herrscher für die Buddhisten vor allem ein, wenn auch fortgeschrittener Weggefährte auf der Suche nach der Erlösung, so ist er nach dem Willen Fan Zhens der gestrenge Lehrmeister, der sein Volk von hoher Warte aus belehrt, ohne Hoffnung jedoch, daß es einmal zu ihm aufsteigen könnte.

#### 4. Abschnitt: *Wie erkennt man einen Weisen?* (Frage 25–27)

Nachdem Fan Zhen im vorangehenden Teil nicht weniger behauptet als eine natürliche Hierarchie unter den Menschen, stellt sich als nächstes die Frage, wie die natürliche Veranlagung einer Person am sichersten einzuschätzen sei. Mit anderen Worten: Wie unterscheidet man einen Weisen von einem gewöhnlichen Menschen? Der Dialog über dieses Thema beginnt mit einer Frage des fiktiven Gesprächspartners, in der dieser die von ihm scheinbar bereits akzeptierte Einheit von Körper und Geist erneut in Zweifel zieht:

[25.] **Frage:** Der Körper eines Weisen<sup>195</sup> ist wie der Körper eines gewöhnlichen Menschen, und trotzdem gibt es einen Unterschied zwischen gewöhnlichen [Menschen] und Weisen, daher weiß man, daß Körper und Geist verschieden sind.

**Antwort:** Das ist nicht richtig. Reines Gold vermag zu glänzen, unreines [Gold] vermag nicht zu glänzen. Wie könnte reines Gold, das zu glänzen vermag, eine nicht glänzende, unreine Beschaffenheit besitzen? °Wie könnte es ferner sein, daß der Geist eines Weisen in der Hülle eines gewöhnlichen Menschen verweilt;/ ebenso kommt es nicht vor, daß der Geist eines gewöhnlichen Menschen dem Körper eines Weisen anvertraut ist.// Deshalb °[gehören] achtfarbige [Augenbrauen] und doppelte Pupillen zum Äußeren von [Fang]xun und [Chong]hua/ [so wie] Drachenantlitz und Pferdendmund das Aussehen von Xuan[yuan] und Gao[yao] prägen.// Dies sind Besonderheiten in der äußeren Gestalt [von Weisen]. °Im Herzen von Bigan waren sieben Öffnungen nebeneinander angeordnet/ und die Galle von Boyue war groß wie eine Faust.//<sup>196</sup> Dies sind Besonderheiten bei den inneren Organen [von Weisen]. So wissen wir, daß bestimmte Körperteile bei

<sup>195</sup> Man könnte auch »Körper eines Herrschers« lesen, da der im Original gebrauchte Ausdruck *shengren* sowohl den Weisen wie den Herrscher, der im Idealfall ein Weiser war, bezeichnet.

<sup>196</sup> Bigan war der Onkel des tyrannischen letzten Kaisers der Shang-Dynastie Zhou. Durch die wiederholten Vorhaltungen seines Onkels erzürnt ließ Zhou diesem nach dem Bericht des *Shi ji* mit den Worten »Ich habe gehört, das Herz eines Weisen habe sieben Öffnungen« das Herz heraus schneiden, um es zu betrachten. *Shi ji* 3.108. Boyue ist der im Jahre 263 gefallene General Zhuge Liangs (181–234). Siehe *Sanguo zhi* 44.1062–69.

Weisen stets [den Rahmen] des Gewöhnlichen übersteigen. Es ist nicht so, daß nur ihr Dao verschieden von dem der [übrigen] Wesen ist, auch an Gestalt über treffen sie die zahllosen Wesen. Daß gewöhnliche [Menschen] und Weise den gleichen Körper haben sollen, kann ich leider nicht akzeptieren.

Weise unterscheiden sich von gewöhnlichen Menschen durch ihre Beschaffenheit, was sich sowohl in äußerlich sichtbaren Körpermerkmalen als auch im Aussehen der dem menschlichen Blick verborgenen inneren Organe niederschlägt. Dagegen wendet der Fragesteller ein, daß es einerseits gewöhnliche Menschen gebe, die in ihrem Aussehen Weisen durchaus ähnelten, so wie Yang Huo dem Konfuzius oder Xiang Yu dem heroischen Kaiser Shun,<sup>197</sup> während es andererseits unbestreitbar sei, daß die bekannten Weisen der Geschichte sich in ihrem Äußeren augenfällig voneinander unterschieden. Der Fragesteller zieht daraus den Schluß, daß Geist und Körper nicht identisch sein können. Fan Zhen versucht das Argument seines Gegenüber folgendermaßen zu entkräften:

Antwort [auf Frage 27]: Die Weisen stimmen hinsichtlich ihres Herzorgans überein, ihre Gestalt muß nicht unbedingt übereinstimmen, so wie °Pferde verschiedene Haare haben, aber gleichartig rennen./ oder Jade unterschiedliche Farben hat und trotzdem von gleichmäßiger Schönheit ist.// °[Die Edelsteine] aus [Chu]ji im [Staate] Jin und die [Juwelen] der He-Familie aus Jing haben daher gleichermaßen den Wert mehrerer Städte/ und [der Fuchs] Hualiu wie der Rappe Luli kommen beide tausend Meilen weit.//

Das einzig sichere Erkennungsmerkmal eines Weisen ist sein Herz. Doch dieses befindet sich verborgen im Innern des Körpers, dem prüfenden Blick der anderen entzogen. Fan Zhens Festlegung auf das Herz ist einerseits ein geschickter rhetorischer Schachzug, denn sie verhindert eine leichte Überprüfbarkeit seiner Behauptung durch den Gegner. Andererseits deutet Fan Zhen hier indirekt eine Schwierigkeit an, die auch den Verfasser des *Liu zi* beschäftigte:

<sup>197</sup> Yang Huo (auch Yang Hu; fl. 6. Jh v. Chr.) war Beamter im Dienste der Familie Ji (auch Jisun), der mächtigsten unter den drei führenden Adelsfamilien Jisun, Mengsun und Shusun im Staate Lu der Frühlings- und Herbstperiode (770–476). Im Jahre 502 v. Chr. unternimmt Yang Huo den Versuch, die Macht in Lu an sich zu reißen, scheitert aber und muß schließlich über mehrere Stationen nach Jin fliehen. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 55.2143a-b; Legge (1960), V, 770. Zhongni ist der Großjährigkeitsname (zi) des Konfuzius (551–479). Zur Ähnlichkeit zwischen diesen beiden siehe *Shi ji* 47.1919. Xiang Ji, besser bekannt als Xiang Yu, war am Ende der Qin-Dynastie (221–206 v. Chr.) der große Gegenspieler des späteren Gründers der Han-Dynastie Liu Bang (256/247–195). Er war insbesondere bekannt für sein krankhaftes Mißtrauen und der daraus resultierenden häufigen Ermordung oder Entlassung Untergebener. Zur Ähnlichkeit mit Shun siehe *Shi ji* 7.338.

[Schaut man sich] die Grundbefindlichkeit der gewöhnlichen Leute [an], so ist da keiner, der sich nicht °selbst für befähigt hielte und die andern für dilettantisch,/ selbst wichtig fände und die Leute unbedeutend.// Betrachtet man diese Meinungen, so ist es keineswegs so, daß [diese Leute] °Befähigung mit Torheit übertrumpfen,/ oder hohes Können mittels einer Unzulänglichkeit übertreffen wollen.// Es kommt [vielmehr] davon, daß das menschliche Herz schwierig zu erkennen ist: man kann es keineswegs mit geeichter Waage auswiegen, / und man vermag auch nicht, sein Selbst zu leeren und sich in den Anderen zu versetzen.// Darum kommt es dann vor, °daß ein Unbedeutender [einen] Gewichtigen kleinhält,/ und daß [einer mit] Unzulänglichkeiten [jemanden mit] hohem Können überrundet.//<sup>198</sup>

Im Vergleich zu Pei Ziye erscheint die Auffassung dieses Autors als gemäßigt, denn er unterstellt dem Einzelnen zumindest nicht den Vorsatz, den Mitmenschen übertrumpfen zu wollen, wie dies der weitaus pessimistischere Pei tut. Gleichwohl muß auch der Verfasser des *Liu* zugeben, daß nicht jeder Befähigte die seinen natürlichen Anlagen entsprechende Position finde.

Die Schwierigkeit, zugleich aber auch Wichtigkeit der Aufgabe, die Menschen zu kennen, führt uns zu einem Problem zurück, das weiter oben unter dem Stichwort »Zufall« angesprochen wurde.<sup>199</sup> In dem oben zitierten Streitgespräch mit Xiao Ziliang bestand Fan Zhen auf der Feststellung, daß Armut oder Reichtum, hoher oder niederer Status nichts mit karmischer Vergeltung zu tun hätten, sondern das Resultat des Zufalls seien. Wenn Fan Zhen in diesem Zusammenhang von Zufall spricht, so meint er damit nicht die Tatsache, daß die Natur (wie vom Zufall gelenkt) dem einen die Beschaffenheit eines Weisen, dem anderen die eines gewöhnlichen Menschen mit auf den Weg gebe. Er meint hingegen jene Zufälligkeit der Umstände, durch die ein Weiser wie der legendäre Kaiser Shun in eine mißratene Familie geboren werden konnte, mit einem Vater, der sogar versucht haben soll, ihn umzubringen. Die natürliche Determiniertheit der Entfaltungen eines Wesens durch seine bei der Geburt empfangene Beschaffenheit ist zu akzeptieren und der Einzelne aufgerufen, sich der eigenen Bestimmung zu überlassen und nicht zu versuchen, über sie hinauszugehen. Eine unglückliche Lage braucht demgegenüber nicht hingenommen zu werden. Noch verderblicher wäre es, eine mißliche Lage wie die des Shun als Ergebnis früheren moralischen Fehlverhaltens zu interpretieren, wie dies die buddhistische Vergeltungstheorie vorsieht. Sowohl das Streitgespräch mit Xiao Zi-

<sup>198</sup> *Liu* *jijiao* 4:22.130. Übers. zitiert nach Arndt (1994), 78.

<sup>199</sup> Siehe oben 172ff.



liang als auch der vierte Teil des *Shenmie lun* enthalten demgegenüber den impliziten Appell an die Herrschenden, der gewissenhaften moralischen Prüfung eines Menschen größtmögliche Beachtung zu schenken, gerade angesichts der Hindernisse, die das Verborgensein des Herzens der genauen Kenntnis der wahren Natur eines Menschen in den Weg stellt. Unterläßt man dies und orientiert sich primär an der äußeren Erscheinung einer Person, ihrem Auftreten oder ihren Lebensbedingungen, so erhält man die Schlechten und verliert die Guten. Hier spricht der sich stets schlicht gebende und den pompösen Lebensstil der Aristokraten verachtende Fan Zhen höchstwahrscheinlich auch in eigener Sache.

#### 5. Abschnitt: *Der Ahnenkult als ein didaktisches Mittel (Frage 28–30)*

Zu Beginn dieses Abschnitts hat Fan Zhen sein Ziel erreicht. Sein Gegenüber akzeptiert die im ersten Teil gemachte Prämisse und ihre Schlußfolgerung: »Daß Körper und Geist keine Zweiheit sind, habe ich bereits gehört. [Wenn] der Körper zerfällt, erlischt der Geist, [dieses] Prinzip ist zweifellos richtig.« Anschließend erbittet er Belehrung darüber, welchen Sinn die konfuzianische Ahnenverehrung angesichts der Sterblichkeit des Geistes erfülle:

**[28.] Frage:** Dürfte ich fragen, welche Bedeutung der Satz der kanonischen Schrift [über die kindliche Pietät] hat: »Man errichtet Tempel für die Ahnen und bringt ihren [verstorbenen] Seelen Speiseopfer dar.«<sup>200</sup>

**Antwort:** So lautet die Lehre der Weisen, mit der sie °die Herzen pietätvoller Söhne bestärken/ und [diejenigen] anspornen, die in Gedanken [an ihre Ahnen] nachlässig sind.// Diese Lehre geistig zu erfassen und [den Menschen] klar zu machen, das ist die Bedeutung dieses Satzes.

Fan Zhen argumentiert hier durchaus buddhistisch, indem er die Aussage des *Xiao jing* zum didaktischen Mittel erklärt, mit dem die Weisen ihre Lehre dem Volk auf eine seinen Erkenntnismöglichkeiten entsprechende Weise nahezubringen versuchen. Auf diese Weise gelingt es ihm, die Autorität der Schriften und gleichzeitig die Behauptung von der Sterblichkeit des Geistes zu wahren. Auf die weiteren Fragen seines Gegenübers nach der Welt der Geister und Dämonen nimmt Fan Zhen eine Haltung ein, die ein wenig an Konfuzius eigene Zurückhaltung gegenüber der jenseitigen Welt erinnert:

<sup>200</sup> *Xiao jing zhushu* 9.2561b.

Antwort [auf Frage 30]: Es gibt Vögel und es gibt Vierfüßler, das ist der Unterschied zwischen Fliegen und Laufen./ Es gibt Menschen und es gibt Geister, das ist der Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren [Welt].// °Daß Menschen vergehen und zu Geistern werden/ und Geister vergehen und zu Menschen werden,// habe ich noch nicht gewußt.

#### 6. Abschnitt: *Conclusio* (Frage 31)

Der Traktat endet mit einem furiosen, ganz in parallelen Konstruktionen gehaltenen Schlußmonolog, in dem Fan Zhen als Antwort auf die Frage »Welchen Nutzen bringt nun das Wissen um das Erlöschen des Geistes?« schonungslos mit dem Buddhismus abrechnet:

Die Anhänger des Buddha schädigen die Regierung/ und die Śramanas untergraben die Sitten.// In Windeseile und wie plötzlich aufsteigender Nebel verbreiten sie sich unaufhörlich. °Ich bin zutiefst bekümmert wegen dieses Übels/ und grübele über die Rettung [derer] nach, die darin ertrinken.// Denn [die Anhänger des Buddhismus] erschöpfen ihr Vermögen, um sich unter die Mönche zu stürzen,/ richten Haus und Hof zugrunde, um dem Buddha nachzulaufen,// ohne sich um ihre engsten Verwandten zu sorgen/ oder Mitleid mit Notleidenden zu haben.// Und warum? Der wahre Grund ist, daß °ihre eigensüchtigen Gefühle stark,/ das Verlangen, anderen zu helfen, [hingegen] schwach ist.// Aus diesem Grund °zuckt ihnen der Geiz durchs Gesicht, [wenn] sie einem armen Freund eine Kleinigkeit zukommen lassen,/ und Freude breitet sich über ihr Antlitz aus, [wenn] sie einem reichen Mönch Tausende Scheffel [Getreide] darbringen.// Ist es nicht so, daß, weil °die Mönche große Reismengen als Belohnung bekommen,/ Freunden nicht mal eine Handvoll als Vergeltung übrigbleibt/ und sich beim Üben von Mildtätigkeit niemand darum kümmert, in Not Geratenen zu helfen,/ [sondern jedermann darauf erpicht ist], daß Verdienste [vorteilhaft] auf ihn selbst zurückfallen?// Ferner °verwirren [die Buddhisten das Volk] durch unklare Reden;/ sie flößen ihm mit den Leiden der Avici[-Hölle] Furcht ein,/ verführen es mit leeren Worten/ und versetzen es mit den Freuden des Tushita[-Himmels] in Verzückung.// Darum °legen [ihre Anhänger] die weitärmeligen Gewänder beiseite/ und ziehen die verlotterte Mönchskleidung (*hengyi*) an;/ sie werfen ihre zu- und dou-Opfergefäße fort/ und stellen Wasserflasche und Bettelschale auf.// Familien verstoßen ihre Verwandten und Lieben/ und die Leute schneiden [die Linie] ihrer Nachkommen ab.// Das führt dazu, daß °die Soldaten in den Reihen der Armee dezimiert werden,/ die Ämter leer von Amtsdienern sind,/ das Getreide für müßige Umhertreiber erschöpft wird/ und Güter für Lehm und Holz [zum Bau von Buddhastatuen und Tempelgebäuden] aufgebraucht werden.// Der einzige Grund, weshalb °Verräter und Übeltäter unerträglich geworden sind,/ die Lobgesänge [auf den Buddhismus jedoch] weiterhin anhalten,// ist, daß °seine Verbreitung ohne Ende fortschreitet/ und die [durch ihn verursachten] Übel grenzenlos sind.//

Fan Zhens Rezept gegen diese Übel lautet:

Wenn °die zehntausend Dinge ihre Gestalt [hingegen] von der Natur empfangen/ und die mannigfachen [Erscheinungen] sich gleichermaßen eigenständig wandeln,// sie plötzlich aus sich selbst heraus existieren/ und schlagartig nicht [mehr] sind,// [dann] wird sowohl Werdendes nicht abgewehrt/ wie auch Vergehendes nicht verfolgt// und alle [Dinge] finden gemäß dem himmlischen Prinzip Frieden in ihrer [wahren] Natur. °Die einfachen Leute hängen an ihren Äckern/ und die Edlen bewahren ihren Gleichmut und ihre Einfachheit.// Man bestellt sein Feld, um sich zu nähren, worauf die Nahrungsmittel niemals ausgehen können;/ man züchtet Seidenraupen, um sich zu kleiden, worauf die Kleidung niemals erschöpft werden kann.// Die Untertanen haben einen Überfluß [an Gütern], mit dem sie die Oberen unterhalten/ und die Oberen begegnen ihren Untertanen mit Nicht-Handeln (*wu wei*).// Man kann das Leben unversehrt erhalten,/ [seine Verwandten ernähren, sich selbst und anderen helfen,]/ den Staat in Ordnung bringen/ und dem Fürsten die Vorherrschaft [im Reich] sichern.// [wenn] man diesen Weg wählt.

Egozentrismus, Streberei und eine ausschließlich durch Individualinteressen definierte Moral sind für Fan Zhen die notwendigen Produkte einer Lehre, die die Verantwortung für das Schicksal eines Individuums in dieses selbst verlegt und es damit letztlich zum alleinigen Maßstab seines Handelns macht. Dementgegen sucht Fan Zhen nach einem Weg, den Einzelnen von seiner Verantwortung zu entlasten und ihn von neuem in einen überindividuellen Zusammenhang zu integrieren, wie er seit dem Zusammenbruch des kosmisch-politischen Systems der Han-Zeit nicht mehr existierte. Diesen Weg findet Fan Zhen schließlich in Form des daoistischen *ziran*-Gedankens, wonach alle Erscheinungen in der Welt in einem endlosen Prozeß des Werdens und Vergehens »plötzlich aus sich selbst heraus existieren und schlagartig nicht mehr sind«. Dieses »Aus-Sich-Selbst-So-Sein« (*ziran*), aus dem die zahllosen Dinge ihr Wesen und ihre Anlagen empfangen, konstituiert eine vom Menschen unabhängige, nur in sich selbst gegründete Instanz, deren Wirken eine gleichsam mechanische Notwendigkeit darstellt, gegen die aufzubegehren sinnlos ist. Anstatt sich also dem Unvermeidlichen zu widersetzen und nach einem besseren Schicksal in einer zukünftigen Existenz zu streben, fordert Fan Zhen dazu auf, sich dem Wandel der Natur zu überlassen und lediglich die Funktionen auszuleben, die »von-selbst-so« in einem angelegt sind. Eine ähnliche Haltung findet sich übrigens auch im *Lüzi*, dessen Autor gleichfalls auf die sehr alte Vorstellung zurückgreift, die Anlagen eines Menschen seien stofflich bedingt:

Schicksal und Physiognomie des Menschen – [also] Befähigung oder Torheit, Noblesse oder Geringheit, Länge oder Kürze [des Lebens], Glück oder Pech – [stammen] aus dem Moment, da das Energie-Fluidum sich zusammenballt, da

mmen] aus dem Moment, da das Energie-Fluidum sich zusammenballt, da der Fötus zusammengeknüpft wird und Leben empfängt. [...] Die heutigen Menschen erkennen nicht die Grenzen, die das Schicksal ihnen steckt, und hoffen vergebens darauf, daß ihre Wünsche erfüllt werden. Wenn ihnen das Schicksal Armut und Niedrigkeit bestimmt, gehen sie mit dem Kopf durch die Wand auf der Suche nach Wohlstand und Noblesse. Wenn ihnen das Schicksal ein kurzes, abgebrochenes [Leben] bestimmt, begeben sie sich in Gefahr auf der Suche nach Langlebigkeit. Dies sind schwere Fälle von Verblendung.<sup>201</sup>

Bemerkenswert an diesem letzten Abschnitt des *Shenmie lun* ist insbesondere die Vertrautheit seines Autors mit daoistischen Argumentationsweisen, mit deren Hilfe er gegen das buddhistische Ideal der Lebensführung polemisiert und einen daoistischen Gegenentwurf dazu ausbreitet. Es drängt sich folglich die Frage auf, inwieweit die Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes die geistigen und weltlichen Rivalitäten zwischen Daoismus und Buddhismus widerspiegelt. Michel Strickmann hat in einem einflußreichen Artikel dargelegt, daß die Konvertierung der alteingesessenen Elite des Südens zum Daoismus der Himmelsmeister (*tianshi dao*) im 4. Jahrhundert als ein »Akt geistiger Unterwerfung« (*an act of submission on the spiritual plane*) unter die Herrschaft des Hofes und der nördlichen Einwanderer-Aristokratie und zugleich als Aufgabe des Anspruchs auf regionale Autonomie interpretiert werden könne.<sup>202</sup> Lassen sich für das 5. Jahrhundert in ähnlicher Weise, aber mit umgekehrten Vorzeichen Verbindungslinien zwischen der von Pei Ziye und Fan Zhen betriebenen Verteidigung lokaler Autonomie und der daoistischen Religion und ihren Institutionen ziehen? Diese Frage läßt sich auf der Grundlage der gegenwärtigen Kenntnisse nicht beantworten.<sup>203</sup>

Freilich handelt es sich bei Fan Zhens Kritik nicht bloß um eine Abrechnung mit dem Buddhismus. Die indische Lehre ist schließlich nur der sichtbarste Ausdruck (nicht die Ursache) eines tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Wandels, in dessen Verlauf die höfischen Salons mit traditionellen Formen adliger Lebensführung brachen. Gerade der unbedingte Glaube an die Möglichkeit der Selbstkultivierung einer Person, der

201 *Lüxi jing* 5:25.145 und 147; Übersetzung Arndt (1994), 84 und 88.

202 Strickmann (1977), 6–8.

203 Zur Geschichte des Daoismus unter den Süddynastien siehe die Überblicksdarstellung von Qing Xitai (1988). Zum politischen Einfluß des Daoismus oder einzelner Daoisten in der Politik siehe Strickmann (1977), (1979); Kirkland (1997). Strickmann hat die These vertreten, der Daoismus sei in der Regierungszeit Liang Wudis als politischer Einflußfaktor kaltgestellt worden. Siehe Strickmann (1978). Zu den Debatten zwischen Buddhisten und Daoisten im Süden siehe Kohn (1995), 17–21; Schmidt-Glintzer/Jansen (1993).

den Konservativen als Gefahr für den Zusammenhalt der Gesellschaft erschien, war dabei für die Progressiven die Basis, auf der sich eine neue Gemeinschaft unter den Aristokraten des Südens begründen ließ. Diesen Glauben galt es gegen den Determinismus Fan Zhens zu verteidigen.

### 3.3 Shen Yues Verteidigung der universalen Buddhanatur

Aus der Zeit des Salons sind uns keine schriftlichen Auseinandersetzungen mit den Thesen Fan Zhens überliefert. Die erhaltenen Gegenschriften entstanden – wie der Traktat selbst – sämtlich zur Zeit der zweiten Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes im Jahre 507.<sup>204</sup> Eine der interessantesten Auseinandersetzungen mit Fan Zhens Vorstellungen über Körper und Geist stammt von Shen Yue, der seinen Gegenentwurf in einem umfangreichen Essay dargelegt hat, dessen fünf einzelne Teile sich jeweils mit unterschiedlichen Aspekten des Problems beschäftigen.<sup>205</sup> Im vierten, »Über Körper und Geist« (*Lun xingshen*) betitelten Teil setzt Shen Yue der materialistischen Sichtweise Fan Zhens eine psychologische Interpretation des Verhältnisses von *xing* und *shen* entgegen:

Gewöhnliche Menschen [können] für die Zeit eines Gedankenmoments (*nian*) [einen Zustand erreichen], in dem ihr Körper nicht mehr das Objekt ihrer Gedanken ist. [Erreichen] gewöhnliche Menschen [diesen Zustand jedoch lediglich] für einen kurzen Moment, so hat ein Weiser permanent keine Gedanken [an sich selbst]. Ein Weiser hat kein Selbst und sein Körper ist wie ursprünglich leer. Mit Hilfe dieses wie leer seienden Körpers nichtet er vollständig die endlosen zehntausend Gedanken. Das ist der Grund, weshalb er sich von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden kann. Wenn ein gewöhnlicher Mensch für einen Gedankenmoment seinen Körper vergißt, dann hören seine Augen zu sehen auf und seine Füße versagen ihm das Laufen. Wodurch unterscheidet er sich in dem Moment, da er seine Augen und Füße vergißt, noch von jemandem, der gar keine Augen und Füße hat?

Das vorübergehende Nicht-Sein (*wu*) des gewöhnlichen Menschen gründet in seinem realen Sein (*you*). Das Nicht-Sein hat noch keinen Augenaufschlag lang ge-

<sup>204</sup> Der Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes sind in der Sammlung *Hongming ji* zwei volle Kapitel gewidmet. Siehe *Hongming ji* 9–10, T.52.54a–68c15; Übersetzung in Makita (1973–75), Bd. 3.

<sup>205</sup> *Guang Hongming ji* 22, T.52.252c13–253c17. Die Entdeckung, daß es sich bei den fünf scheinbar selbständigen Essays ursprünglich um Abschnitte eines einzigen Textes handelte, geht auf Whalen Lai zurück. Siehe Lai (1981), 148. Lai vertritt ferner die Ansicht, Shen Yues Ausführungen seien Erläuterungen zu einem Essay, den Liang Wudi als Reaktion auf den *Shenmie lun* verfaßt habe. Siehe *Hongming ji* 9, T.52.54a6–c20; Übersetzung in Lai (1981a) und Makita (1973–75), Bd. 3, 475–481.

währt, dann hat das Sein es schon [wieder] eingeholt. Wenn Gedankenmoment und äußere Gestalt sich [gegenseitig] verfehlen, dann verißt [der gewöhnliche Mensch] für einen kurzen Augenblick [sich selbst]. Erlischt dieser Gedankenmoment mit dem [sich beständig wandelnden] Geist, dann sind Gedanken und Gestalt wieder vereint. Ist ein Gedankenmoment auf eine [bestimmte] Stelle des Körpers konzentriert, dann ist es, als gehörten die übrigen Stellen zu einer anderen Person, und dieser Zustand ist dann identisch mit dem Nicht-Selbst (*fei wo*). Doch ist das vorübergehende Nicht-Sein gewöhnlicher Menschen äußerst kurz, wohingegen das dauerhafte Nicht-Sein der Weisen äußerst lang ist. Die Wege von gewöhnlichen Menschen und Weisen sind ursprünglich gleich. Sich für einen einzigen Gedankenmoment vorübergehend selbst zu vergessen, das ist die Stufe des gewöhnlichen Menschen; die zehntausend Gedanken vollständig zu vergessen, das ist [das Vermögen] der großen Weisen. Argumentiert man auf diese Weise, so kommt man [dem wahren Verhältnis] von Körper und Geist nahe.<sup>206</sup>

Shen Yues Vorgänger hatten das Wirken der karmischen Retribution durch die Existenz einer unvergänglichen Individualeseele zu erklären versucht. Und auch Fan Zhen hatte noch mit der Vorstellung von einem unsterblichen Geist operiert, wenngleich mit dem Ziel, dessen Existenz zu widerlegen. Für Shen Yue sind Körper und Geist dagegen gleichermaßen vergänglich. Das Leben des Geistes bestehe aus einer endlosen Zahl von selbständigen Gedankenmomenten (*nian*), deren rasches Aufeinanderfolgen die Illusion eines psychischen Kontinuums erzeuge. Diese Illusion als solche zu erkennen, ist für Shen Yue der Schlüssel zum Nirvâna, nicht etwa das Festhalten an einer vermeintlichen Unvergänglichkeit des Geistes. Durch seine Überwindung des Dualismus sterblicher Leib–unsterblicher Geist habe Shen Yue, so das Urteil Whalen Lais, die fruchtlose Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes beendet und gleichzeitig zu einem besseren Verständnis der ursprünglichen buddhistischen Lehre vom Nicht-Selbst beigetragen.<sup>207</sup>

In unserem Zusammenhang entscheidend ist jedoch die Konsequenz, die Shen Yue aus seiner Analyse der Geistestätigkeit in einzelne Gedankenmomente zieht: alle Menschen besitzen die Fähigkeit zur Einsicht in die Tatsache, daß der unsterbliche Geist eine Täuschung ist, und sind folglich in der Lage, Befreiung im Nirvâna zu erlangen. Denn die Erfahrung der momentanen Selbstvergessenheit, die dieser Einsicht zugrunde liegt, ist für Shen Yue nicht die Frucht langen Übens, sondern eine Alltagserfahrung, die jedem Menschen, auch dem gewöhnlichen, quasi von Geburt an zugänglich ist. Der Weise unterscheidet sich von anderen lediglich dadurch,

<sup>206</sup> *Guang Hongming ji* 22, T.52.253a23–b6. Vgl. Lai (1981), 151–52.

<sup>207</sup> Lai (1981), 146.

daß er diese Momente der Selbstvergessenheit durch Übung dauerhaft auszuweiten gelernt hat. Damit ist das Wissen der Weisen jedoch nur graduell, nicht aber prinzipiell vom Wissen der Menge verschieden.<sup>208</sup> Gerade diesen universellen, in allen Menschen gleichermaßen angelegten Keim zur Erleuchtung aber hatte Fan Zhen durch seine deterministische Interpretation des menschlichen Schicksals verneint.

---

<sup>208</sup> Vgl. den 1. Teil von Shen Yues Essay (»Das Wissen des Buddha ist nicht verschieden vom Wissen der Menge«; *Fozhi bu yi zhongshengzhi yi*), in dem dieser Gedanke explizit ausgesprochen wird. *Guang Hongming ji* 22, T.52:252c13–22; Übersetzung in Mather (1988), 145 und Lai (1981), 150.





## V. Der neue Adel der Liang-Zeit

Die Gegenüberstellung der in den Debatten über Literatur, Politik und Religion vertretenen Positionen versuchte zu zeigen, daß die Kontroversen zwischen Progressiven und Konservativen einen grundsätzlichen Wandel im Selbstbild und in der Lebensführung der südlichen *shi* widerspiegeln. Neben dem von den Konservativen zum Ideal erhobenen »Landadel« der frühen Nanchao-Zeit hatte sich in den Salons ein neuer, den Progressiven als Vorbild dienender Adelstypus herausgebildet, den ich als »Hofadel« bezeichnet habe. Während ersterer, wenn auch nicht immer, so doch zumindest dem Ideal nach in der lokalen Gemeinde verwurzelt war und sein Prestige aus seiner herausgehobenen Stellung innerhalb derselben bezog, zeichnete sich letzterer durch eine starke Orientierung auf den Hof und die Person des Monarchen aus. Dem deterministischen, vornehmlich an hierarchischen Beziehungen orientierten Gesellschaftskonzept der Konservativen, wie es Fan Zhen in seinem *Shenmie lun* dargelegt hatte, stand der sowohl meritokratische als auch egalitäre Elemente enthaltende Entwurf der Progressiven gegenüber, der in der Bezeichnung der »Acht Freunde des Prinzen von Jingling« seinen sinnfälligsten Ausdruck gefunden hat.

Obwohl die Differenzen zwischen Konservativen und Progressiven somit nicht primär als Interessengegensätze rivalisierender gesellschaftlicher oder politischer Gruppen anzusehen sind, waren es dennoch vor allem Angehörige aus den mittleren und unteren Adelsschichten, die sogenannten *hanmen*, die sich von den neuen Idealen in den höfischen Salons ansprechen ließen. Wie zu Beginn des zweiten Kapitels ausgeführt wurde, entstammten die Mitglieder des Salons in der Westlichen Villa mehrheitlich selbst dem mittleren und niederen Adel.

Als Xiao Yan im Jahre 502 mit Hilfe seiner alten Freunde Shen Yue, Ren Fang und Fan Yun die Liang-Dynastie gründete, gelangte dadurch nicht nur eine Gruppe von *shi* an die Macht, deren politischem Einfluß zuvor enge Grenzen gesteckt waren. Die Gründung der Liang-Dynastie bedeutete darüber hinaus den Durchbruch der in der Westlichen Villa praktizierten aristokratischen Ideale. Im letzten Kapitel dieser Arbeit soll daher die Beantwortung der Frage im Vordergrund stehen, auf welche Weise diese Ideale in der Liang-Zeit institutionalisiert wurden und wie sich unter ihrem Einfluß das Verhältnis von Herrscher und *shi* veränderte. Zuvor soll jedoch Xiao Yans Weg an die Macht in groben Zügen nachgezeichnet werden.

## 1. Die letzten Jahre der Qi und Xiao Yans Weg an die Macht (493–502)

Die verhältnismäßig lange Regierungszeit Qi Wudis (reg. 482–93) hatte dem Süden eine mehr als zehn Jahre währende Periode innenpolitischer Stabilität und relativer äußerer Sicherheit beschert, in der sich das Leben in den hauptstädtischen Salons frei entfalten konnte. Die günstigen Umstände änderten sich jedoch schlagartig mit dem Tod des Wenhui-Kronprinzen Xiao Changmao (26. Febr. 493), des neben Xiao Ziliang bedeutendsten Förderers des Geisteslebens im Süden. Die anfängliche Trauer des Kaisers über den Verlust des Sohnes schlug alsbald in Zorn um, als er anlässlich eines Besuchs im Palast des Kronprinzen des Luxus gewahr wurde, mit dem Xiao Changmao sich allem Anschein nach umgeben hatte. Der Verdacht der unziemlichen Ausschweifung fiel auch auf Xiao Ziliang, von dem bekannt war, daß er dem Verstorbenen und seinen Interessen besonders nahe gestanden hatte. Anstatt seinen zweitältesten Sohn Xiao Ziliang unverzüglich als Kronprinzen einzusetzen, versuchte der Kaiser seinen Sohn offensichtlich zu disziplinieren, indem er die Nachfolge Xiao Changmaos vorerst offenließ. Dadurch schuf er jedoch Raum für Spekulationen, aus denen sich in der Folge ein Machtkampf entwickelte, in dem sich die von Wang Rong angeführten Unterstützer Xiao Ziliangs auf der einen und die Partei von Xiao Ziliangs Onkel Xiao Luan (gest. 498) auf der anderen Seite gegenüberstanden.

Die drohende Krise verschärfte sich, als der Kaiser etwa ein halbes Jahr später selbst schwer erkrankte. Auf dem Totenbett ernannte er seinen Lieblingskel, Xiao Zhaoye (474–494), zu seinem Nachfolger, womit die Würfel endgültig gegen Xiao Ziliang gefallen waren. Dieser wurde zwar zum Tutor des noch jungen Thronfolgers bestellt, die politische Macht lag aber fortan in den Händen Xiao Luans, der Präsident der Staatskanzlei (*shangshu ling*) war. Angesichts der für die Partei Xiao Ziliangs ungünstigen Entwicklung unternahm Wang Rong einen letzten verzweifelten Versuch, seinen Gönner zum Thronfolger zu erheben. Das Vorhaben scheiterte aber außer an der Unentschlossenheit der übrigen Freunde vor allem am fehlenden Willen Xiao Ziliangs selbst.<sup>1</sup> Zehn Tage nach seiner Thronbesteigung ließ

<sup>1</sup> *Nan Qi shu* (40.700) spricht davon, daß Xiao Ziliang »aus Abneigung gegenüber weltlichen Angelegenheiten« Xiao Luan die Macht aus mehr oder minder freien Stücken überlassen habe, was ihm die harsche Kritik der späteren Historiographie einbrachte: »[Xiao] Ziliang hatte die Hoffnungen des Volkes auf sich vereinigt, die er [jedoch in seinem Streben nach] Kultiviertheit und Eleganz [aus den Augen] verlor. [Wenn] er hätte Entscheidungen treffen müssen, entschied er nicht. Und als es zur Katastrophe kam, stürzte er nicht nur sich selbst ins Verderben, sondern brachte die kaiserlichen Ahnenopfer zum Erlöschen. Welch ein Jammer!« *Nan shi* 44.1123.

Xiao Zhaoye Wang Rong ergreifen und ins Gefängnis werfen, aus dem ihn auch Xiao Ziliang aus Furcht vor der Rache Xiao Luans, nicht zu befreien wagte. Irgendwann im September wurde Wang Rong dann »die Erlaubnis zu sterben gewährt«. Xiao Ziliang verschied am 4. Mai des darauffolgenden Jahres – ob aus Gram über den Tod des Freundes, wie Sima Guang (1019–1086) behauptet,<sup>2</sup> muß dahingestellt bleiben.

Wie bereits am Ende der Liu-Song-Dynastie wurde der Hof auch jetzt wieder zum Schauplatz eines Blutvergießens, dem nacheinander mehrere Angehörige des Kaiserhauses zum Opfer fielen. Nur wenige Monate nach seiner Thronbesteigung wurde Xiao Zhaoye auf Betreiben Xiao Luans ermordet (5. Sept. 494), der daraufhin einen vierzehnjährigen Knaben als Puppenkaiser auf den Thron setzte, nicht ohne zuvor elf Angehörige der eigenen Sippe umbringen zu lassen, um jeden Widerstand im Keim zu ersticken.<sup>3</sup> Wenig später wurde der minderjährige Kaiser mit dem Argument, er sei den Amtsgeschäften nicht gewachsen, seiner Stellung wieder enthoben, worauf er, so die offizielle Lesart, erkrankte und trotz der intensiven Bemühungen der Ärzte verstarb. Am 5. Dezember 494 bestieg Xiao Luan daraufhin selbst den Thron.

Mit dem Tod der beiden Mäzene Xiao Changmao und Xiao Ziliang war auch das Salonleben in der Hauptstadt zum Erliegen gekommen. An die Stelle geistreicher Diskussionen, gelehrter Unternehmungen und ungezwungenen Beisammenseins im Kreise gleichgesinnter Freunde trat mehr und mehr die Sorge um das eigene Schicksal in einer als feindlich empfundenen Umwelt. Es ist die Zeit, in der Shen Yue, über den wir dank Richard Mather von allen Literaten der Westlichen Villa am besten informiert sind, immer wieder zwischen vollständigem Rückzug aus der Politik und einem Leben bei Hofe hin- und hergerissen wurde. Er wählte schließlich eine Haltung, die dem von ihm im *Song shu* dargestellten Typus des »Hoferemiten« entsprach, eines Würdenträgers, der sich aus Pflichtbewußtsein gegenüber seinem Monarchen zwar nicht physisch vom Hof zurückzieht, der sich aber äußerlich zurückhaltend gibt und seine wahren Gedanken im Innersten seines Herzens verschließt, um möglichen Gegnern keinerlei Angriffsflächen zu bieten.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Zizhi tongjian* 139.4353. Genaue Quellenangaben zu den hier in aller Kürze berichteten Ereignissen enthält die Chronologie im Anhang.

<sup>3</sup> Franke (1936), 159.

<sup>4</sup> Mather (1988), 121. Eine ähnliche Haltung ist von Xu Xiaosi überliefert, über den seine Biographen sagen: »[Xu] Xiaosi [...] brachte Zustimmung oder Dissens nicht offen zum Ausdruck. Trotz seiner exponierten Position konnte er es auf diese Weise vermeiden, Unheil auf sich zu ziehen.« *Nan Qi shu* 44.774.

Doch selbst diese um einen Ausgleich zwischen Pflichterfüllung einerseits und Selbstbewahrung andererseits bemühte Haltung schien nicht mehr möglich, nachdem Qi Mingdi am 1. Sept. 498 gestorben war, und ihm ein Herrscher auf den Thron folgte, dem man postum den vielsagenden Titel »der beschränkte Markgraf im Osten« (Donghun *hou*) verlieh.<sup>5</sup> Die offizielle Geschichtsschreibung charakterisiert den siebzehnjährigen Xiao Baojuan, so der Name des Tyrannen, als einen geistig schwerfälligen und wortkargen Jüngling, der zudem brutal, ungebildet, verschwenderisch, vergnügungssüchtig und mißtrauisch gegenüber seiner Umgebung gewesen sein soll.<sup>6</sup> Tatsächlich umgab sich Xiao Baojuan mit einer Kamarilla aus ihm persönlich ergebenen Vertrauensleuten aus den unteren Schichten der Gesellschaft, während er sich mißliebiger oder ihm gefährlicher Beamter zu entledigen wußte.<sup>7</sup>

Tatsache ist ferner, daß die finanzielle Lage des Hofes infolge der Ausschweifungen des Monarchen zunehmend angespannter wurde. Obwohl der Wiederaufbau von zehn im Jahre Yongyuan 3 (501) durch Feuer zerstörten Palastgebäuden enorme Summen verschlang, errichtete Xiao Baojuan für seine Lieblingsfrauen drei neue Paläste, die er luxuriös ausschmücken ließ. Als die Alkoholsteuer der Hauptstadt zur Finanzierung der höfischen Lebenshaltung nicht mehr ausreichte, zweigte man kurzerhand Gelder ab, die ursprünglich zum Bau von Brücken und Bewässerungsanlagen in Yang zhou und Nan Xu zhou bestimmt gewesen waren. Ferner wurde die in diesen beiden Provinzen gültige sehr strenge Bestimmung, nach der von drei erwachsenen Männern einer Familie zwei zum Militärdienst eingezogen werden konnten, auf das gesamte Reich ausgedehnt. Die Grundbesitzer in der von Dienstpflicht und Abgabenlast besonders betroffenen Provinz Yang zhou versuchten ihre Leibeigenen daraufhin vor der Einberufung zu bewahren, indem sie diese krankmeldeten oder durch Fälschung der Haushaltsregister dem Zugriff des Staates entzogen. Xiao Baojuan soll deshalb sogar Ärzte ausgesandt haben, um die angeblich Kranken auf ihren Gesundheitszustand zu untersuchen.<sup>8</sup>

Widerstand gegen die Schreckensherrschaft Xiao Baojuans erhob sich recht bald nach dessen Thronbesteigung an verschiedenen Punkten des Reiches. Die einzelnen Aufstände und Komplote zur Beseitigung des Tyrannen

<sup>5</sup> *Nan Qi shu* 7.107–08.

<sup>6</sup> *Nan Qi shu* 7.102–03.

<sup>7</sup> Yasuda (1970), 205.

<sup>8</sup> Dieser Absatz basiert auf der Darstellung in Yasuda (1970), 204–206.

brauchen hier jedoch nicht im einzelnen dargestellt zu werden.<sup>9</sup> Vielmehr will ich mich auf jenen Mann konzentrieren, der die Qi am Ende stürzte und die Liang-Dynastie gründete.

Xiao Yan war im Jahre Jianwu 4 (497) in die Provinz Yongzhou entsandt worden, um dort den Einfällen der Armeen der Nördlichen-Wei, die bald nach Mingdis Thronbesteigung wieder eingesetzt hatten, militärisch zu begegnen. Als einziger von mehreren Generälen konnte er sich im Kampf gegen die Wei auszeichnen, worauf ihm im Jahr darauf das Amt des Regionalinspektors (*cishi*) von Yongzhou übertragen wurde. Darüber hinaus besaß er das militärische Oberkommando über die benachbarten Provinzen Liangzhou, Nanqinzhou und Beiqinzhou sowie über die Kommanderien Jingling und Sui, die zum Gebiet der Provinzen Yingzhou bzw. Sizhou gehörten.<sup>10</sup> Die in diesen Gebieten stationierten Truppen bildeten somit das anfängliche militärische Rückgrat von Xiao Yans Putscharmee.<sup>11</sup>

Was die soziale Herkunft der Unterstützer Xiao Yans anbelangt, so hat Yasuda Jirō festgestellt, daß diese zumeist aus der Schicht der *hanmen* stammten, also der niederen Aristokratie der Hauptstadt oder lokalen *shi*-Familien angehörten. Insbesondere die führenden Familien aus der Kommanderie Xiangyang in der Provinz Yongzhou, später auch die der südlichen Nachbarprovinz Jingzhou, ergriffen die Partei Xiao Yans, der ihre fähigsten Vertreter in seine Administration berief und somit am politischen Entscheidungsprozeß beteiligte. Diese Familien waren erst spät in den Süden immigriert. Mit der Zeit war es ihnen zwar gelungen, eine solide lokale Machtbasis aufzubauen, in der Hauptstadt verfügten sie dagegen über sehr geringen Einfluß. Xiao Yans Vorgehen schmeichelte daher nicht nur ihrem Selbstbewußtsein als einer lokalen Elite, sondern eröffnete ihnen zudem die Aussicht, so Yasuda, den Sprung in die nationale Aristokratie zu schaffen. Xiao Yans Entscheidung, sich bei der Auswahl seiner Mitarbeiter ausschließlich auf deren Befähigung zu stützen, habe ferner auch Kaufleute veranlaßt, sich mittels Geldspenden der Sache des ehemaligen Salonmitglieds zu widmen.<sup>12</sup>

Den endgültigen Entschluß, Xiao Baojuan zu beseitigen, faßte Xiao Yan im November des Jahres 500, nachdem die Nachricht von der Ermordung sei-

---

<sup>9</sup> Einen kurzen Überblick gibt Wang Zhongluo (1979), 398.

<sup>10</sup> *Liang shu* 1.2–3. Siehe auch Karte 1 (nach S. 58).

<sup>11</sup> Siehe Yasuda (1970), dessen ausführliche Studie hier das Rückgrat meiner Ausführungen bildet.

<sup>12</sup> Ebd.

nes Bruders Yi (19. Nov. 500) ihn erreicht hatte.<sup>13</sup> Zu diesem Zeitpunkt hatte Xiao Yan im Westen bereits heimlich damit begonnen, Waffen herzustellen und eine große Menge Bambus und Bäume zur Ausrüstung von Kriegsschiffen zu fällen.<sup>14</sup> Noch im November ließ er seine engsten militärischen Untergebenen Wang Mao (gest. 548), Lü Sengzhen, Liu Qingyuan und Ji Shizhan heimlich zu sich kommen, um das weitere Vorgehen zu besprechen. Am 15. Dezember verkündete er seinen Entschluß, der Herrschaft des Donghun ein Ende zu bereiten, auch seinen übrigen Getreuen. Daraufhin wurden mehr als 10 000 gut ausgebildete Infanteristen, 1000 Mann Kavallerie und 3000 Kriegsschiffe versammelt. Der Marsch entlang des Yangzistromabwärts in Richtung Jiankang begann.<sup>15</sup> Am 14. April 501 setzte Xiao Yan den noch minderjährigen Prinzen von Nankang (Xiao Baorong) in Jiangling als neuen Kaiser ein, die Stadt selbst wurde zur neuen Hauptstadt gekürt. Im November eroberte die »Armee der Gerechten« die strategisch wichtige Festung Shitou im Westen von Jiankang, das nun einer intensiven Belagerung ausgesetzt wurde. Am 31. Dezember schließlich drang eine Abteilung von Xiao Baojuans eigenen Soldaten in den Palast ein und tötete den Gewaltherrscher, dessen Kopf man Xiao Yan als Zeichen der Kapitulation überbringen ließ.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Xiao Yan zumindest äußerlich die Rolle eines Beschützers der Dynastie gewahrt, der das Reich von einem Gewaltherrscher befreien, nicht aber selbst den Thron besteigen wolle. Dieser letzte Schritt bedurfte, um der in den Dynastiewechseln seit Wang Mang (45 v. Chr.–23 n. Chr.) etablierten Form zu genügen, des Anstoßes durch die eigenen Getreuen. Einem von Yao Silian (557–637), dem Autor des *Liang shu*, imaginierten Gespräch zufolge war es Shen Yue, der Xiao Yan dazu aufforderte, sich des Thrones zu bemächtigen, da die Hoffnungen des einfachen Volkes wie der *shidaifu* auf ihm ruhten:

Heutzutage weiß jedes Kind und jeder Kuhhirte, daß das Mandat der Qi abgelaufen ist, und alle stimmen darin überein, daß Ihr, erleuchteter Herr, der rechte Mann seid, [es zu übernehmen]. Die Muster am Himmel wie auch die Ereignisse unter den Menschen künden von einem Wechsel des Schicksals. Seit der Yongyuan-Periode (499–501) ist dies besonders offensichtlich. Die Prophezeiungen sa-

<sup>13</sup> Xiao Yi hatte Xiao Baojuan bis zuletzt loyal gedient und war für seine Verdienste zuerst sogar zum Präsidenten der Staatskanzlei (*shangshu ling*) ernannt worden. Kurze Zeit später schenkte Xiao Baojuan jedoch den Einflüsterungen einiger Günstlinge Glauben, die behaupteten, Xiao Yi plane ein Komplott gegen den Kaiser. *Zizhi tongjian* 143.4472.

<sup>14</sup> *Liang shu* 1.4.

<sup>15</sup> Ebd.

gen, daß »Wasser« (*shui*) inmitten von »Gehen« (*xing*) der Himmelssohn werden würde.<sup>16</sup> Diese Aussage taucht auch immer wieder in den Aufzeichnungen auf. Den Absichten des Himmels darf man nicht zuwiderhandeln und die Gefühle des Volkes nicht außer acht lassen.<sup>17</sup>

Die Machtübernahme sei, so Shen Yue weiter, bereits ein *fait accompli*, weshalb es ohnehin kein Zurück mehr gebe. Deshalb komme es entscheidend darauf an, den rechten Zeitpunkt zum Handeln nicht zu versäumen, wolle man nicht riskieren, daß sich die Menschen enttäuscht einem anderen Hoffnungsträger zuwendeten, welcher dann freilich Xiao Yan seiner Macht, wahrscheinlich sogar seines Lebens berauben werde. Nachdem sich auch Fan Yun, ein weiterer der ehemaligen Acht Freunde, für ein rasches Handeln ausgesprochen hatte, begann man mit den Vorbereitungen für eine wirksame Inszenierung des Herrschaftswechsels.

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts konnte man dazu auf ein fest etabliertes Verfahren zurückgreifen, daß zum ersten Mal von Wang Mang angewendet worden war und bis in die Tang-Zeit nahezu allen Dynastiewechseln in Nord und Süd zugrunde lag: das sogenannte *shanrang*-Verfahren. *Shan* (»übergeben«, »überlassen«) bezeichnet die freiwillige Übergabe des Thrones durch den amtierenden Kaiser an einen würdigen Nachfolger, der auf die ihm angebotene Ehre zunächst zweimal (in einigen Fällen auch dreimal) »verzichtet« (*rang*), sie in der Regel aber nach der dritten bzw. vierten Aufforderung annimmt.<sup>18</sup>

Die Abdankung des Kaisers zugunsten seines designierten Nachfolgers bildete jedoch lediglich den krönenden Abschluß des aus insgesamt drei Stufen bestehenden Verfahrens. Dessen erster Schritt bestand für gewöhnlich in der Ernennung des Thronprätendenten zum Herzog, auf die innerhalb der nächsten drei Jahre die Erhebung zum Prinzen (*wang*) folgte.<sup>19</sup> So auch im Falle Xiao Yans, der am 17. Februar 502 per Edikt zum Herzog von Liang ernannt wurde und zur Belohnung für seine Verdienste als Beschützer der Dynastie die »Neun kaiserlichen Geschenke« (*jiuxi*) verliehen bekam, eine Auszeichnung, die seit Wang Mang jedem Gründer einer neuen

<sup>16</sup> Eine Anspielung auf den Vornamen Xiao Yans, der mit dem Schriftzeichen 衍 (yǎn »Wasser« inmitten von 行 »gehen«) geschrieben wird.

<sup>17</sup> *Liang shu* 13.234.

<sup>18</sup> Eine ausführliche Studie zu diesem Verfahren eines Dynastiewechsels, das sich auf das Vorbild der legendären Herrscher Yao und Shun stützt, hat Miyakawa Hisayuki (1956), 73–172 vorgelegt.

<sup>19</sup> Diese Aussage bezieht sich auf das Verfahren, wie es sich bis zur Chen-Dynastie einschließlich darstellt. Vgl. Miyakawa (1956), 106–07.

Dynastie vor dessen Thronbesteigung zuteil wurde.<sup>20</sup> Beide Ehrungen nahm Xiao Yan am 24. Februar an, nachdem er sie zuvor bereits zweimal abgelehnt hatte. Daraufhin folgte am 21. März desselben Jahres seine Erhebung zum Prinzen von Liang, wobei sein Lehnsg Gebiet Liang noch einmal um zehn auf nunmehr 20 Kommanderien vergrößert wurde. Xiao Yan akzeptierte die Beförderung wiederum erst nach zweimaligem Verzicht und nachdem neue glückverheißende Vorzeichen wie das Niedergehen süßen Taus gemeldet wurden.<sup>21</sup> Am 20. April schließlich dankte Qi Hedi, der sich zu diesem Zeitpunkt südwestlich von Jiankang in der Stadt Gushu befand,<sup>22</sup> zugunsten Xiao Yans ab. Der überlieferten Dramaturgie des *shanrang*-Verfahrens folgend wies Xiao Yan auch diesmal jeden Gedanken an eine mögliche Thronfolge entschieden zurück. 819 Beamte aus der kaiserlichen Verwaltung mit einem Qi-Prinzen an ihrer Spitze und weitere 117 Personen aus der Verwaltung in Liang bedrängten Xiao Yan daraufhin mit der Bitte, den Thron zu besteigen. Als dieser wiederum zweimal »bescheiden verzichtete«, wurden 64 himmlische Vorzeichen gemeldet, die alle von einem baldigen Mandatswechsel kündeten.

Hedi und der übrige Hof spielten in diesem Wechselspiel von Ernennungen und Ablehnungen lediglich die Rolle von Statisten in einer von Xiao Yan und seinen Helfern inszenierten Öffentlichkeit. Denn sämtliche im Verlauf des *shanrang*-Verfahrens veröffentlichten Dokumente – die kaiserlichen Edikte, Xiao Yans Verzichtserklärungen sowie die Bitten der Beamten, er möge die ihm dargebotenen Ehrungen annehmen – wurden von Shen Yue, Ren Fang oder einem weiteren talentierten Literaten namens Qiu Chi (464–508) verfaßt.<sup>23</sup> Auch Fan Yun war an allen wichtigen Entscheidungen

<sup>20</sup> Es existieren verschiedene Aufstellungen der *jiu xi*, in denen die Reihenfolge der Gegenstände unwesentlich voneinander abweichen kann. Die folgende Aufstellung ist dem Kommentar Ying Shao (ca. 140–vor 204) zu einem Edikt des Han-Kaisers Wu (reg. 140–87 v. Chr.) (*Han shu* 6.167) entnommen, in dem der Ausdruck *jiu xi* erstmals auftaucht. Danach handelte es sich bei den *jiu xi* um 1) Wagen und Pferde (*chema*), 2) Kleidungsstücke (*yifu*), 3) Musikinstrumente (*yueqi*), 4) eine zinnberrote Tür (*zhuhu*), 5) eine »Innere Treppe« (*nabi*), 6) eine Tiger-Leibgarde (*huben*), 7) je eine *fu*- und *yue*-Axt (*fiyue*), 8) Pfeile und Bogen (*gongshi*) sowie um 9) Hirseschnaps (*fuchang*). Siehe *Han shu* 6.168. Die ausführlichste Studie zu den Neun Geschenken wurde von Chauncey S. Goodrich (1957) verfaßt.

<sup>21</sup> *Liang shu* 1.25.

<sup>22</sup> Gushu lag auf dem Gebiet des heutigen Kreises Dangtu (Provinz Anhui).

<sup>23</sup> Siehe *Liang shu* 13.234 und 253. Eine Biographie Qiu Chis geben sowohl *Liang shu* 49.687 als auch *Nan shi* 72.1763–64. Dem Biographen des *Liang shu* zufolge war Qiu Chi der Autor einer Eingabe an Xiao Yan, in der ihn seine Untergebenen drängen, die Erhebung zum Prinzen von Liang anzunehmen. Derselben Quelle zufolge soll Qiu Chi auch der Verfasser des Textes für ein »besonderes Ritual« (*shu li*) gewesen sein, womit wahrscheinlich die Verleihung der Neun



maßgeblich beteiligt. Was daher auf den ersten Blick wie eine Korrespondenz zwischen mehreren Parteien, nämlich dem Kaiser, der Xuande-Kaiserin,<sup>24</sup> Xiao Yan und der Beamtenschaft, erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine bilaterale Kommunikation zwischen Xiao Yan und den ihn unterstützenden Adligen, denen er sich einerseits mit allen Mitteln der Propaganda als ein würdiger Herrscher zu präsentieren suchte, während es andererseits darum ging, den Umfang der zu erwartenden Unterstützung und möglicher Widerstände im Adel auszuloten. »In this process«, so Carl Leban Interpretation des *shanrang*-Verfahrens, »the thesis of dynastic change was presented to the equivalent of an electorate, in this case the principal's own loyal constituency, who could have responded either affirmatively or negatively. [...] The quasi-electorate, each member of which was vitally concerned by his involvement in the fortunes of his lord, was being asked obliquely by that lord, »Has there occurred a *de facto* change of rule which we may now savelly accord *de jure* recognition?«<sup>25</sup>

Das Drängen seiner engsten Mitarbeiter sowie der etwa 1000 Personen aus der Beamtenschaft, unter ihnen Träger wichtiger militärischer Funktionen wie ein Vorsteher der Grenzpatrouillen und ein Provinzgouverneur,<sup>26</sup> hatte Xiao Yan von der breiten Akzeptanz seines Unternehmens augenscheinlich überzeugt. Dem abermaligen Flehen seiner Unterstützer, er möge die Abdankung des Kaisers akzeptieren, gab Xiao Yan schließlich nach. Er bestieg am 30. April 502 in der südlichen Vorstadt den Kaiserthron.

Die alten Freunde aus der Zeit der Westlichen Villa, deren Loyalität und literarischen Fähigkeiten Xiao Yan während der entscheidenden Phase der Machtergreifung vertraut hatte, wurden nach Gründung der Liang-Dynastie für ihre Verdienste belohnt. Fan Yun wurde in den Stand eines Markgrafen (*hou*) erhoben und stieg noch im selben Jahr zum Vizedirektor zur Rechten der Staatskanzlei (*shangshu zuo puye*) und Leiter der Personalabteilung (*ling libu*) auf.<sup>27</sup> Shen Yue wurde ebenfalls nobilitiert – auch er wurde

---

kaiserlichen Geschenke gemeint ist. Siehe dazu auch Zhao Yis Abschnitt »[Über] die Texte [der Verleihung] der Neun kaiserlichen Geschenke« (*jiu xi wen*) in *Nianershi zhaji* 790–92.

<sup>24</sup> Die Xuande-Kaiserin (Xuande *huanghou*; Wang Baoming, 455–512) war die Witwe des Wenhui-Kronprinzen Xiao Changmao, des älteren Bruders von Xiao Ziliang. *Nan Qi shu* 20.392. Nachdem das Abdankungsedikt aus Gushu in Jiankang eingetroffen war, erließ die Kaiserin einen Befehl, in dem sie die Übergabe ihrer Siegel und ihren Rückzug in einen Nebenpalast ankündigt. *Liang shu* 1.26.

<sup>25</sup> Siehe Leban (1978), 338, der 35 im Zusammenhang mit der Thronbesteigung Cao Pis (Wei Wendi; 187–226, reg. 220–226) entstandene Dokumente auf ihren Inhalt und ihre Funktion hin analysiert hat.

<sup>26</sup> *Liang shu* 1.25.

<sup>27</sup> *Liang shu* 13.231.

Markgraf – und in den ersten Jahren der Dynastie mit verschiedenen wichtigen Ämtern betraut, wiewohl auch Mather zuzustimmen ist, der überzeugend ausführt, daß Shen Yue nie das volle Vertrauen des neuen Herrschers gewinnen konnte.<sup>28</sup> Dennoch spielte Shen Yue zumindest bis 508, dem Jahr der Tianjian-Reformen, eine aktive Rolle in der Regierung.<sup>29</sup> Ren Fangs politische Karriere verlief demgegenüber weniger glänzend. Sein Ruhm beruhte auf der Tatsache, daß er in der Liang-Zeit einen eigenen literarischen Salon gründen konnte, die »Vereinigung von der Orchideenterrasse« (Lan-tai ju). Dennoch stieg auch Ren Fang bis zum Gouverneur einer Kommanderie auf, die er erfolgreich verwaltete.<sup>30</sup> Insgesamt läßt sich sagen, daß die in der Liang-Zeit noch lebenden ehemaligen Mitglieder der Westlichen Völkla mehrheitlich in prominenter Position am politischen oder gesellschaftlichen Leben der neuen Dynastie beteiligt waren.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *Liang shu* 13.235; Mather (1988), 131–132.

<sup>29</sup> Vgl. Ochi (1991), 77, der die Tianjian-Reformen als das gemeinsame Werk von Liang Wudi und Shen Yue ansieht.

<sup>30</sup> *Liang shu* 14.254.

<sup>31</sup> Von den ursprünglich 36 Personen, die in den Quellen ausdrücklich als Mitglieder des Salons erwähnt werden, erlebten 15 die Gründung der neuen Dynastie. Außer den bereits erwähnten waren dies: 1) Fan Zhen, über den bereits ausführlich gehandelt wurde, 2) Jiang Ge, der »eine Berühmtheit seiner Zeit« war und unter anderem das Amt eines Ministers in der Justizabteilung der Staatskanzlei (*duguan shangshu*) bekleidete (*Liang shu* 36.525), 3) Jiang Hong, der wegen eines Verbrechens starb, über den aber sonst nichts bekannt ist, 4) Jiang Yan, der durch seine literarischen Fähigkeiten berühmt war und ebenfalls nobilitiert wurde (*Liang shu* 14.251 und 49.685–86), 5) Kong Xiuyuan, der als erster *shi* aus dem Süden das Amt des Provinzgouverneurs von Yangzhou bekleidete und die höchste Wertschätzung Liang Wudis genoß (*Liang shu* 36.521) 6) Lu Chui, der verschiedene Ämter in und außerhalb der Hauptstadt bekleidete (*Liang shu* 27.402–03), 7) Wang Liang, der nach Gründung der Liang zunächst zum Herzog mit einem Einkommen aus 2000 Haushalten ernannt wurde, später jedoch in Ungnade fiel, 8) Wang Sengru, der ebenfalls für sein literarisches Talent geschätzt wurde (*Liang shu* 49.685–86), 9) Xiao Chen, einer der ehemaligen Acht Freunde, der im Jahre Tianjian 1 (502/3) zum Begleiter des Kronprinzen (*shuzi*) bestellt wurde und in späteren Jahren Gouverneur verschiedener Kommanderien war (*Liang shu* 26.396), 10) Xie Jing, der unter anderem Minister in der Zensusabteilung der Staatskanzlei (*zuomin shangshu*) wurde und sogar zum Oberhofmeister (*shizhong*) befördert werden sollte, dies jedoch ablehnte (*Liang shu* 50.717), 11) Zhang Chong, der in der Tianjian-Periode zum Minister in der Personalabteilung der Staatskanzlei (*libu shangshu*) ernannt wurde (*Liang shu* 21.330), und schließlich 12) Zong Guai, der neben anderen das Amt eines Kommanderiegouverneurs und des Kriegsministers (*wubing shangshu*) bekleidete (*Liang shu* 19.300).

## 2. Zwischen Öffnung und Abschließung: Der Adel und die Reformen der Tianjian-Periode (502–519)

Eines der primären Reformziele der Literatenbeamten in der Westlichen Villa bestand darin, die geistig und sozial erstarrte höfische Aristokratie des Südens – die im wesentlichen mit den Rang-Zwei-Familien identisch war – zu neuem Leben zu erwecken, indem man ihr junge Talente aus dem mittleren und niederen Adelsmilieu zuführte. Xiao Ziliang und sein Bruder Xiao Changmao waren die ersten gewesen, die begabten (insbesondere südlichen) *hanmen* das Tor zu ihren Salons und damit in die Welt des Hofadels geöffnet hatten. Liang Wudi und seine Anhänger suchten das Werk der beiden Prinzen zu vollenden, indem sie den Aufstieg von Personen aus dem niederen Adel in hohe Staatsämter auch institutionell absicherten. Noch in den ersten Jahren der Tianjian-Periode erließ Wudi daher eine Reihe von Edikten, durch die er das System der Rekrutierung von Beamten durchlässiger für Aufsteiger gestaltete.

Bereits kurz nach seiner Ernennung zum Herzog von Liang (502) hatte Wudi auf die Notwendigkeit einer Reform hingewiesen, als er in einer Throneingabe an den noch regierenden Kaiser Hedi eindringlich eine Änderung des Auswahlverfahrens anmahnte. Es ist wahrscheinlich, daß es sich bei dieser Eingabe um ein öffentlich bekanntes Dokument handelte, durch das Xiao Yan insbesondere bei den unterprivilegierten Gruppen innerhalb des Adels um Unterstützung für seine Person und seine politischen Ziele werben wollte:

Ich habe [...] gehört, man habe inzwischen eine Regel aufgestellt, nach der [Angehörige] vornehmer Familien (*jiazu*) mit 20 Jahren ein Amt bekleiden [dürfen], während [die Mitglieder] der nachrangigen Häuser (*houmen*) [erst] nach Überschreiten des 30. Lebensjahres als Unterbeamte eingestellt werden. Ich habe gründlich darüber nachgedacht, doch es bleibt mir unverständlich. Warum? Bei der Einstellung von Beamten und der Zuteilung von Ämtern [sollte] man ausschließlich auf Befähigung achten. Man stelle sich vor, die Acht Vortrefflichen<sup>32</sup> wären 30 Jahre alt und würden, weil sie die Position niederer Untergebener einnähmen, zurückgewiesen werden; oder die Vier Bösewichter<sup>33</sup> wären 20 Jahre alt und [allein] aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einflußreichen Familien geeignet, [als Beamte] ausgewählt zu werden. Wenn das richtig wäre, dann besäßen die Familien mit

<sup>32</sup> Acht Nachkommen des legendären Kaisers Gu (reg. trad. 2437–2367 v. Chr.). *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 20.1862a; Legge (1960), V, 280, 282.

<sup>33</sup> Die Vier Bösewichter hatten sich der Herrschaft des Kaisers Shun widersetzt und waren dafür zur Strafe in die Verbannung geschickt worden. *Shang shu zhengyi* 3.128c; *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 20.1863a; Legge (1960), III, 39–40 bzw. V, 280, 283.

erblichen Sinekuren kein Interesse daran, Gutes zu tun und die Gelehrten aus dem einfachen Volk würden nach Herzenslust Missetaten begehen. Ist das etwa der Weg, auf dem man die Begabten anspornt und dem Nachwuchs Respekt vor [einem Amt] einflößt? [Die genannte Altersregel] ist wahrlich ein großer, [Staat und Volk zersetzender] Wurm, den man unter allen Umständen herauschneiden sollte. Tut man das nicht, so veranlaßt man die Leute in Zhou, am Straßenrand zu weinen, und die Untertanen von Jin, Seufzer wie nach einer Plünderung auszustoßen.<sup>34</sup> Darüber hinaus fördern die [gegenwärtigen] Sitten Oberflächlichkeit und Rivalität, weshalb es den Menschen an Zurückhaltung mangelt; wenn man [nämlich] das Alter für eine Anstellung bei Hofe [nach unten hin] begrenzt, [dann gibt es] bestimmt [einige], die dadurch Beamte geworden sind, daß sie ein höheres Alter angegeben haben. Deshalb sind sie ihrem Aussehen nach in Wahrheit unwissende Kinder, während sie laut Personalregister die Dreißig bereits überschritten haben. Die Lehre [von der Richtigstellung] der Bezeichnungen wird durch ein solches Vorgehen ganz besonders in den Schmutz gezogen.

Ich bin der oberste Leiter [der Beamten] bei Hofe und in den Provinzen und trage mit Sorge die Verantwortung für diese Aufgabe. So darf ich, was die Vorzüge und Mängel bei der Regierung angeht, meine Meinung nicht verbergen. Ich bitte ehrfürchtig, daß Majestät mir sein erhabenes Wohlwollen schenken und mir die kleine Gunst gewähren möge, [diese Eingabe] zur Kenntnis zu nehmen. Dann werden die sozialen Beziehungen von selbst harmonisch sowie Gesetze und Verordnungen gerecht sein.<sup>35</sup>

Das erste der von Wudi nach seiner Thronbesteigung erlassenen Reformedikte datierte auf den 21. Januar 505. Es enthielt Bestimmungen zu Qualifikation und Mindestalter der zukünftigen Beamten, welches zu Beginn der Liang-Zeit bei 25 Jahren lag:<sup>36</sup> »Bei der regulären Auswahl [von Kandidaten] für die neunstufige Beamtenlaufbahn soll [von] nun [an gelten], daß Personen unter 30 Jahren, die nicht [wenigstens] einen kanonischen Text beherrschen, nicht Beamte werden dürfen. Besitzt [aber] jemand ein Talent wie Gan Luo oder Yan Hui, so soll man ihm keine Altersgrenze auferlegen.«<sup>37</sup> Damit war die Zugangsvoraussetzung für ein Amt nicht in erster Linie vom Alter, sondern von der Qualifikation eines Kandidaten abhängig gemacht.

In einem zweiten Edikt befahl Wudi, für jedes der fünf kanonischen Bücher

<sup>34</sup> Bisher konnte ich nicht klären, auf welche Personen oder historischen Begebenheiten dieser Satz anspielt.

<sup>35</sup> *Liang shu* 1.23.

<sup>36</sup> *Wenxian tongkao* 28.268b.

<sup>37</sup> *Liang shu* 2.41. Gan Luo (fl. 3. Jh. v. Chr.) soll bereits als Zwölfjähriger in Diensten des Kanzlers von Qin, Lü Buwei (starb 235 v. Chr.) gestanden haben. Siehe die Biographie in *Shi ji* 71.2319–21; übersetzt in Nienhauser (1994), VII, 153–55. Yan Hui war der Lieblingsschüler des Konfuzius. Siehe *Shi ji* 72.187–88; Nienhauser (1994), VII, 64–65.

jeweils einen Gelehrten an die kaiserliche Hochschule (*guozhi xue*) zu berufen, dem gleichzeitig die Leitung einer neu zu gründenden Akademie (*guan*) anvertraut war.<sup>38</sup> Der Unterschied zwischen der kaiserlichen Hochschule und den fünf Akademien bestand darin, daß in der Erstgenannten die Nachkommen des Herrscherhauses und des Hochadels ausgebildet wurden, während die Letztgenannten dem Nachwuchs des niederen Adels (*houjin*) offenstanden.<sup>39</sup> Außer in der Hauptstadt wurden Akademien in den Provinzen und Kommanderien errichtet. Absolventen dieser Schulen konnten sich in weiterführenden Prüfungen bewähren. Über die endgültige Anstellung eines Kandidaten sollten – so zumindest der Anspruch – ausschließlich seine persönlichen Fähigkeiten entscheiden, unabhängig davon, ob es sich um einen ehemaligen »Rinderhirten, Schafverkäufer oder [eine Person aus] einer rangniederen Familie (*hanpin houmen*)« handelte (Edikt vom 8. Juni 509).

Neben dem Bestreben, meritokratische Elemente in das ansonsten stark an familiären Hierarchien orientierte Auswahlssystem der Süddynastien einzubauen und damit durchlässiger für Talente zu machen, verfolgten die Tianjian-Reformen ein weiteres, nicht minder wichtiges Ziel, welches mit dem vorgenannten jedoch einen gewissen Widerspruch bildete: es ging den Reformern um die Stärkung der Homogenität des Adels, damit dieser sich zu einer verlässlichen Stütze der imperialen Herrschaft entwickeln werde. Während die Reformen daher einerseits das Monopol der Rang-Zwei-Aristokratie auf die höfischen Ämter aufbrachen, betrieben Liang Wudi und seine Helfer andererseits eine Politik der Abschließung des Adels, um auf diese Weise ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Exklusivität unter den Adligen zu erzeugen. Die Grenze zwischen *shi* und Nicht-*shi* wurde neu gezogen, zum Nachteil für die nachrangigen Familien (*houmen*), die, obgleich Träger eines lokalen *jupin*-Ranges, dem gemeinen Volk nahe standen und deshalb in den Augen der übrigen *shi* nur geringes Prestige besaßen. Wie insbesondere Ochi Shigeaki in mehreren Arbeiten gezeigt hat, wurden die *houmen* durch eine Reihe im Jahre 508 erlassener Edikte kollektiv ihres *shi*-Status beraubt und der Dienst- und Steuerpflicht unterworfen.<sup>40</sup> Dies geht andeutungsweise auch aus den oben zitierten Quellen hervor. Während

<sup>38</sup> *Liang shu* 2.49, 48.662. Zum Schul- und Prüfungssystem der Liang-Zeit siehe Miyazaki (1956), 250–60, der auch eine Aufstellung von Personen gibt, die auf diesem Weg in die Beamtenlaufbahn eintraten.

<sup>39</sup> *Liang shu* 48.662. Der Ausdruck *houjin* (»Nachwuchs«, »Nachkommen«) scheint zu Beginn der Liang-Zeit die Bedeutung »Aufsteiger« zu implizieren. Er bezeichnet Personen, die aufgrund ihres niederen sozialen Ranges erst nach Gründung der Liang-Dynastie und der Reform des Prüfungswesens die Möglichkeit zu einem Amt erhielten.

<sup>40</sup> Siehe Ochi (1965), (1966) und (1984); vgl. Miyazaki (1956) und Nakamura (1975).

nämlich Xiao Yan in seiner Throneingabe an Kaiser Hedi noch davon spricht, daß die *houmen* »nach Überschreiten des 30. Lebensjahres als Unterbeamte eingestellt« würden, erwähnt der Kaiser diese Gruppe in seinem Edikt vom 8. Juni 509 im gleichen Atemzug mit »Rinderhirten und Schafverkäufern«, also einem nichtadligen Personenkreis. Der neue Adel der Liang-Zeit konstituierte sich demnach lediglich aus jenen beiden Gruppen, die im alten System entweder zu den *jiazu* (»erstrangigen Familien«) oder zu den *cimen* (»zweitrangigen Häusern«) gezählt worden waren. Die Anwendung der von Wudi propagierten meritokratischen Prinzipien beschränkte sich auf diesen neuen Adel so wie auch die neu errichteten Schulen im wesentlichen Adelsschulen waren.<sup>41</sup> Ob »Rinderhirten und Schafverkäufer« unter den Liang eine der genannten Institutionen besuchen konnten, erscheint mithin als zweifelhaft, wiewohl es nicht auszuschließen ist, daß Liang Wudi begabte *houmen* in das Bildungssystem einbezog, um auf diese Weise den Widerstand der aus dem Adel Ausgestoßenen zu mildern.<sup>42</sup>

War Liang Wudi zu Beginn des Jahres 502 noch mit dem eindeutigen Anspruch aufgetreten, »bei der Einstellung von Beamten und der Zuteilung von Ämtern seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Fähigkeiten [zu] richten« und »Gelehrte aus dem einfachen Volk« (*buyi zhi shi*) zu fördern, so erwies sich die Realität nach seiner Thronbesteigung als wesentlich komplexer. Während er das Auswahlverfahren in gewissem Umfang reformierte und die Hierarchien *innerhalb* des Adels durchlässiger für Talente machte, suchte Wudi die Einheit der *shi* gegenüber dem Einfluß der *shu* (»Gemeinen«) zu stärken, indem er im Unterschied zu früheren Kaisern letztere nicht in seiner Regierung verwendete.<sup>43</sup> Die Abschaffung der lokalen *jūpin*-Ränge hatte darüber hinaus den zweifachen Effekt,<sup>44</sup> die Verwurzelung der *shi* in der lokalen Gemeinde zu schwächen, während sie den Gemeinden das einzige Mittel nahm, das ihnen eine eingeschränkte Partizipation an den Personalentscheidungen der Regierung ermöglicht hatte. »Through the T'ien-chien Reform«, so Ochi Shigeakis Zusammenfassung der Neuerungen, »the scholar-gentry became the sole political power-holders and the

<sup>41</sup> Miyazaki (1956), 356.

<sup>42</sup> Nach Ochi (1966), 13 versuchten die *houmen* fortan mit allen legalen und illegalen Mitteln, den ihnen auferlegten Dienstpflichten zu entkommen. Wudi entschloß sich daher, das alte Empfehlungssystem beizubehalten, um somit ein Ventil für die Ambitionen besonders befähigter *houmen* zu schaffen.

<sup>43</sup> Siehe Zhou Yiliang (1981), 136.

<sup>44</sup> Zur Abschaffung der *jūpin*-Ränge siehe Ochi (1966), 19 (Anm. 3); Wan Shengnan (1983), 235. Die Frage, ob auch das Amt des *zhongzheng* abgeschafft wurde, wird von beiden Autoren kontrovers diskutiert.

commoners as a whole became the objects of political control. The phenomena of local evaluation with commoner participation and appointment to the lowest level of official posts of a section of commoners based on local evaluation disappeared and scholar-gentry took their places in the official world according to individual talent and merit«.<sup>45</sup> Diese Spannung zwischen Öffnung einerseits und Abschließung andererseits, zwischen meritokratischem Ideal und oligarchischer Realität prägte das janusköpfige Gesicht der Tianjian-Reformen, die eben aufgrund dieses nicht aufgelösten Widerspruchs als unvollendet bezeichnet werden müssen.

### 3. Liang Wudi: Kaiser und Bodhisattva

Wenn man einerseits davon sprechen kann, daß infolge des Ausschlusses der *houmen* aus dem Kreis der *shi* die Politik exklusiver geworden sei, so muß man andererseits feststellen, daß sie mit Beginn der Liang-Zeit sehr viel öffentlicher, man könnte sagen »volksnäher« wurde. Dies soll nicht bedeuten, daß das einfache Volk irgendwelche Rechte der Mitbestimmung an politischen Entscheidungen erhielt. Diese wurden ihm im Gegenteil durch die Tianjian-Reformen genommen. Doch politische Entscheidungen mußten in der Liang-Zeit vor einem sehr viel größeren Publikum als bisher legitimiert werden. Der Grad, bis zu dem die imperiale Herrschaft sich öffentlich inszenierte, wobei große Teile der hauptstädtischen Bevölkerung den Part des zuschauenden Statisten spielten, stieg beträchtlich. Besonders gut läßt sich diese Erweiterung der politischen Öffentlichkeit, die nicht zufällig mit der politischen Entmachtung einzelner Gruppen und einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen dem Kaiser, seinen Ministern und dem Sangha einherging, am Beispiel der buddhistischen Rituale beobachten, die Liang Wudi in den ersten beiden Jahrzehnten seiner Regierung einführte.<sup>46</sup>

#### 3.1 *Liang Wudis Wendung zum Buddhismus*

Seit der Östliche Jin-Herrscher Xiaowudi (reg. 372–396) als erster chinesischer Kaiser im Jahre 381 die Laiengebote empfangen hatte,<sup>47</sup> war der Einfluß des Buddhismus auch bei Hofe beständig gewachsen. Die meisten

<sup>45</sup> Ochi (1991), 77.

<sup>46</sup> Chronologisch arrangierte Materialsammlungen zu den buddhistischen Aktivitäten Liang Wudis haben Miyakawa Hisayuki (1971) und Suwa Gijun (1984), (1984a) zusammengestellt.

<sup>47</sup> Zürcher (1959), 151.

Kaiser zeigten sich zumindest interessiert an der indischen Lehre und waren geneigt, ihr kaiserliche Förderung angedeihen zu lassen.<sup>48</sup> Doch der erste und einzige Monarch im Süden, der den Buddhismus zur Staatsreligion erhob, den buddhistischen Ritualen offiziellen Status verlieh und sich selbst in Throneingaben als »kaiserlicher Bodhisattva« (*huangdi pusa*) ansprechen ließ,<sup>49</sup> war Liang Wudi, in dessen mehr als 40jähriger Regierungszeit (502–549) der Buddhismus im Süden seine größte Blüte erlebte. Nach dem Vorbild des berühmten indischen Königs Aśoka (reg. ca. 272–231 v. Chr.) baute Wudi zahlreiche Tempel, ließ Stupas errichten, hielt Sûtra-Vorlesungen und überließ sich insgesamt viermal einem Kloster als einfacher Bediensteter, eine Verpflichtung, aus der ihn seine Beamten jedesmal mit ungeheuren Summen freizukaufen hatten.<sup>50</sup> Am 7. Mai 504 erließ der Kaiser das folgende Edikt, in welchem er der in seiner Familie seit Generationen überlieferten daoistischen Religion abschwor und sich zum Buddhismus bekannte:

Ich, Xiao Yan, aus [der Kommanderie] Lanling, Kaiser des Liang-Reiches, verneige demütig mein Haupt vor den Buddhas der zehn Himmelsrichtungen, dem ehrwürdigen Dharma sowie den heiligen Mönchen. Ich habe ehrfürchtig die

<sup>48</sup> Zur Aufnahme des Buddhismus an den Herrscherhöfen des Südens siehe Guo Peng (1986), 520–554.

<sup>49</sup> *Wei shu* 98.2187; *Ji gujin fo dao lunheng, jia*, T.52.370c1–2. Während unter den Nördlichen Wei die Auffassung herrschte, der Kaiser sei der Tathāgata, verstand sich der Herrscher im Süden als weltlicher Patron des Buddhismus und als Cakravartin (*zhuanlun wang*; »König, der das Rad rollen läßt), ein Weltenherrscher, der seine Wagenräder unbehindert überallhin rollen läßt. Die nördliche Lehre wurde von den Buddhisten des Südens als heterodox angesehen. Siehe Wright (1957), 99; Takao (1952), 37–53.

<sup>50</sup> Siehe die »Chronologie wichtiger Ereignisse« unter 527, 529, 546 und 547. Die Aussage, Wudi habe sich mit Aśoka verglichen, findet sich – zumeist ohne Quellenangaben – in verschiedenen Überblicksdarstellungen, beispielsweise bei Tang Yongtong (1983), Bd. 2, 342; Ch'en (1964), 125; Zürcher (1989), 230. Mir ist jedoch noch kein Text bekannt, in dem der Kaiser sich direkt und explizit auf Aśoka bezieht. Dennoch gibt es eine ausreichende Zahl von Hinweisen, die eine solche Interpretation stützen: Texte wie Wudis *Duan jiu rou wen* (»Absage an den Genuß von Wein und Fleisch«), in denen sich der Kaiser als weltlicher Beschützer der Lehre präsentiert und gleichzeitig ein persönliches Zeugnis seiner eigenen Religiosität ablegt; die Tatsache der Verehrung von Reliquien Aśokas sowie den Ausbau des König-Aśoka-Tempels durch Wudi im Jahre 522. Siehe *Nan shi* 78.1954–56; *Liang shu* 54.790; vgl. Soper (1939), 669–72. Einen handfesten Beleg für die Vorbildfunktion Aśokas liefert hingegen die Archäologie. Die Säulen, welche Liang Wudi erstmals am Grab seines Vaters aufstellen ließ und für die es in China keine Vorbilder gab, weisen eine offensichtliche Ähnlichkeit mit den Aśoka-Säulen auf, wie der chinesische Archäologe Zhu Xizu 朱希祖 bereits 1935 feststellte. Als möglicher Übermittler dieser in China fremden Säulenform kommt der buddhistische Pilgermönch Faxian 法顯 (?–422) in Frage, der in seinem *Foguo ji* 佛國記 (»Bericht über die buddhistischen Länder«) über die Aśoka-Säulen berichtet, sie möglicherweise auch gezeichnet hat. Siehe die Dissertation von Annette Kieser [1999], S. 158–164. Ich möchte der Autorin an dieser Stelle sowohl für den Hinweis auf die Säulen als auch für die Überlassung ihrer Arbeit danken.



Sûtras gelesen, in denen es heißt: »Diejenigen, die in ihrem Herzen das Erleuchtungsherz<sup>51</sup> erzeugt haben, haben das Buddha-Herz.« Alle übrigen Segnungen sind damit nicht zu vergleichen. Denn [ein Erleuchtungsherz] ist instande, die zahllosen Wesen dazu zu bewegen, die Leiden der Drei Welten zu verlassen und sich auf den siegreichen Weg des Nicht-Handelns (*wu wei*) zu begeben.

Einst wurde der Tathâgata frei von Leidenschaften. Seine Einsicht verfestigte sich und vollendete sich im Erwachen; kraft seiner höchsten Weisheit durchschaute er den Mechanismus [der karmischen Vergeltung]; seine Tugend war vollkommen bis hin zur Heiligkeit. [Der Tathâgata] entzündete die Fackel der Weisheit, um dadurch die Irrtümer zu erhellen; er verwendete den [unendlichen] Dharmastrom als Spiegel, um [die Menschen] auf diese Weise vom Schmutz [der Welt] zu reinigen. Er ließ glückverheißende Zeichen am Himmel erscheinen und erhellte die numinosen Gesetze jenseits der sichtbaren Welt. Er ließ die Irregeleiteten das Meer der Begierden überqueren und führte die beseelten Wesen ins Nirvâna, auf den hohen Berg der ewigen Glückseligkeit und aus den Tiefen des Flusses des Verlangens, [worauf] sie aufhörten, beim Reden den Viersatz (*si ju*)<sup>52</sup> oder die hundertfachen Verneinungen (*bai fei*)<sup>53</sup> zu gebrauchen.

[Auf die Bedürfnisse der Lebewesen] reagierend, [nahm der Tathâgata] einen in der Welt sichtbaren [Körper an] (*yǐngjī*)<sup>54</sup> und wurde in einem königlichen Palast in [menschlicher] Gestalt wiedergeboren. Als der am höchsten Verehrte durchschritt er die Drei Welten<sup>55</sup> und erfüllte ein großes Tausend-[Universum]<sup>56</sup> mit

51 »Erleuchtungsherz« (*putixin*): nach Soothill/Hodous (1994), 388 »the mind that perceives the real behind the seeming, believes in moral consequences, and that all have the Buddha-nature, and aims at Buddhahood«.

52 Der »Viersatz«, auch »Tetralemma«, (*si ju* oder *si ju fenbie*; skt. *catuṣkoṭi*) ist eine aus vier Alternativen bestehende Argumentationsfigur – (1) A, (2) nicht A, (3) sowohl A als auch nicht A, (4) weder A noch nicht A –, mittels derer »a postulated entity and its relation to a predicate is investigated in such a way that all conceptually imaginable positions are exhausted«. Siehe Seyfort Ruegg (1977), 1ff.; Kantor (1999), 50–51. Ein bekanntes Beispiel enthält Nāgārjunas (ca. 150–250) *Zhonghun*: »Alles ist real, nicht real, sowohl real als auch nicht real, weder real noch nicht real; dies nennt man die Dharmas des Buddha.« (*yiqie shi, fei shi, yi shi yi fei shi, fei shi fei fei shi; shi ming zhu fo fa*). *Zhonghun* 3, T.30.24a–5–6. Meine Übers. folgt Bocking (1995), 274. Der Viersatz wird, ebenso wie die »hundertfachen Verneinungen« (*bai fei*, s. folgende Fußnote), insbesondere in der Sanlun- und der Chan-Schule zur Erläuterung von Lehrinhalten verwendet.

53 »Die hundertfachen Verneinungen« (*bai fei*) sind Aussagen wie *fei you fei wu* (»weder existent noch nicht-existent«), *fei sheng fei mie* (»weder geboren werden noch verlöschen«) oder *fei xiang fei fei xiang han* (»der Himmel, wo es weder Denken noch Nicht-Denken gibt«), wie sie an zahlreichen Stellen im *Nirvâna-Sûtra* vorkommen. Foxue da cidian, 482a–b; Soothill/Hodous (1994), 295.

54 Der Ausdruck *yǐngjī* bedeutet wörtlich »reagierend Spuren hinterlassen.« Damit ist die Fähigkeit des transzendenten Buddha gemeint, zu bestimmten Anlässen, etwa einer Predigt, einen sichtbaren (»Spuren hinterlassenden«) Körper anzunehmen und in der Welt zu erscheinen.

55 »Drei Welten« (skt. *triloka*, wörtlich: »Dreiwelt«): 1. die Welt der Begierde, 2. die Welt der begierdelosen Körperlichkeit, 3. die Welt des Körperlosen.

56 Nach indischer Kosmologie besteht eine Welt aus dem Berg Sumeru, den ihn umgebenden sieben Kontinenten, acht Meeren sowie Gebirgen, Gestirnen etc. Tausend dieser Welten bilden ein Kleines Tausend-Universum (*xiao qian shijie*); eintausend dieser Universen bilden ein mittleres Tausend-Universum (*zhong qian shijie*); eintausend mittlere Tausend-Universen bilden ein

seinem Glanz. Die durchtriebenen Herzen [der Menschen] waren jedoch seicht und oberflächlich und sie wurden [den Worten des Buddha] leicht überdrüssig und träge, worauf dieser tiefgründig über das Vollkommene und Ewige sprach und dann im Kranichhain seinen Glanz wieder verbarg.<sup>57</sup> König Ajātasatru brachte [daraufhin] seine Sünden zum Erlöschen,<sup>58</sup> und Vāsudeva hörte auf, [anderen Lebewesen] Unheil zuzufügen.<sup>59</sup> Angenommen, sie wären dem großen weisen Dharma-König nicht begegnet, wer wäre imstande gewesen, sie zu erretten und einzuschließen [in seine Wohltaten]? Obgleich die Spuren seines Daseins verborgen waren, war seine Lehre ohne Fehler.

Ich, der Jünger [Xiao Yan], bin lange Zeit irregeleitet und verwirrt gewesen, so daß mit ganzem Herzen Laozi gedient habe. Über mehrere Generationen hinweg, hat [meine Familie] sich mit dieser ketzerischen Lehre befleckt. [Aber] durch mein [beständiges] Üben ist das Gute zum Durchbruch gekommen. Ich habe meine Irrtümer verworfen, worauf das Wissen zurückgekehrt ist. Heute nun gebe ich den alten Arzt (Laozi) auf und kehre zur rechten Weisheit [des Buddha] zurück. Ich gelobe, dafür zu sorgen, daß in zukünftigen Generationen junge Knaben ihre Familien verlassen werden, um die Lehre der Sūtras weithin bekannt zu machen, die beseelten Wesen durch Bekehrung zu erretten und gemeinsam die Buddhaschaft zu vollenden. Ich will lieber unter dem rechten Gesetz (*zheng fa*) [Buddhas] auf ewig in der Hölle schmoren, als mich auf die Lehre des Laozi stützen, um für eine kurze Zeit die Wiedergeburt im Himmel zu erlangen.<sup>60</sup> [Ich, Xiao Yan,] trete über zum Geist des Mahāyāna und trenne mich von dem Gedanken an zwei Fahrzeuge (Hīnayāna und Mahāyāna). Ich wünsche aufrecht, daß die Buddhas dies bezeugen und die Bodhisattvas [mich] in ihren Beistand aufnehmen mögen. Ich, der Jünger Xiao Yan, verneige mich ehrerbietig.<sup>61</sup>

---

großes Tausend-Universum (*da qian shijie*). Dieses besteht somit aus einer Billion Welten. Siehe Soothill/Hodous (1994), 61.

- 57 »Kranichhain«: der Hain, in dem der Buddha starb, worauf die Bäume eine weiße Farbe annahmen, die dem Ort das Aussehen einer Gruppe weißer Kraniche verlieh. Siehe Soothill/Hodous (1994), 486.
- 58 Ajātasatru, König von Magadha, regierte während der letzten Lebensjahre des Buddha und noch 24 Jahre danach. Er soll gemeinsam mit Devadatta ein Komplott gegen den Buddha geschmiedet haben, das jedoch fehlschlug. Später wurde er bekehrt und förderte den Buddhismus. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* (1986), 8.
- 59 Der Tradition nach hatte Vāsudeva als erster dem Himmel Tieropfer dargebracht. Er wurde daraufhin zur Existenz in der Hölle verbannt, wo er über unzählige Kalpas für seine Sünden büßte, bevor auch er ein Schüler des Buddha wurde. Siehe Soothill/Hodous (1994), 347.
- 60 »Auf ewig in der Hölle schmoren« ist eine freiere Übersetzung. Wörtlich heißt es: »[...] auf ewig auf einem bösen Pfad versinken«, womit die Wiedergeburt in einer der drei schlechten Existenzweisen (Höllenbewohner, hungriger Geist oder Tier) gemeint ist. Liang Wudi will hier ausdrücken, daß er lieber nach den Maßstäben einer vollkommenen Lehre (des Buddhismus) zu einer Existenz in der Hölle verdammt sein will, als nach den Maßstäben einer ketzerischen Lehre (der Daoisten) die Wiedergeburt im Himmel zu erlangen.
- 61 *Guang Hongming* jī 4, T.52.112a3–a22; *Jī gujin fo dao lunheng, jia*, T.52.370a13–b2. Eine nicht immer nachvollziehbare Übersetzung des Textes gibt Chen (1993), 37–42.

Das Bild, das Liang Wudi hier von sich entwirft, ist das eines zukünftigen Weltenherrschers (*fahun wang*) und großen Patrons der Lehre.<sup>62</sup> Wie bereits im vorangegangenen Kapitel angesprochen wurde,<sup>63</sup> unterschied sich dieses Herrscherideal in wesentlichen Punkten von dem des traditionellen konfuzianischen Monarchen, wie es Fan Zhen und Pei Ziye hochhielten. In ihren Augen war der Herrscher der alleinige Mittelpunkt des Kosmos, der unverzichtbare Mittler zwischen dem Himmel, der Erde und den Menschen. Darüber hinaus war er der Lehrmeister des Volkes, der seine Untertanen wenn möglich mit Güte, wenn nötig aber auch mit großer Strenge »erzieherisch wandelte« (*jiaohua*). Demgegenüber präsentiert sich Wudi im Lichte des mitfühlenden Retters, der den zahllosen Wesen seines Herrschaftsbereichs und selbst darüber hinaus beschützend zur Seite steht und sie auf ihrem Weg zur Erlösung begleitet. Dieser Weg ist auch der eigene Weg, wodurch der Monarch zum Verbündeten auf der Suche nach der Erleuchtung wird, für deren Erreichen er gleichsam die Garantie übernimmt. Der ehemals »einsame« Herrscher, dessen Einsamkeit (und Unerreichbarkeit) bereits sprachlich in der Wahl der herrscherlichen Selbstbezeichnungen (*guanren*: »der Alleinige« oder *gu*: der Verwaiste) wie auch in der Anrede seitens seiner Untergebenen (*bixia*: »der, den man von der untersten Stufe der Treppe aus anredet«) zum Ausdruck kam,<sup>64</sup> wird durch Liang Wudi zum nahbaren Herrscher, was sich schon allein in der Durchbrechung eines ansonsten geheiligten Tabus durch den Kaiser selbst zeigt: der öffentlichen Nennung des persönlichen Namens des Monarchen.

### 3.2 Die zweite Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes (507/08)

Wenige Jahre nach Wudis offiziellem Bekenntnis zum Buddhismus wurde ein Problem erneut diskutiert, das schon gegen Ende der 80er Jahre des 5. Jahrhunderts die Gemüter erhitzt hatte: die Unsterblichkeit des Geistes. Auslöser für diese zweite Debatte war das Erscheinen von Fan Zhens Traktat »Über das Erlöschen des Geistes«.<sup>65</sup> Wie bereits in der ersten Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes knapp 20 Jahre zuvor, handelte es sich auch diesmal um eine Kontroverse unter Laien. Wie schon bereits bei der ersten Debatte, so sind auch aus der zweiten Debatte keinerlei Äußerungen

<sup>62</sup> Siehe Farquhar (1978), 10–11; Wright (1957), 99.

<sup>63</sup> Siehe IV.3.2.

<sup>64</sup> Zum »Alleinsein« des Herrschers siehe Bauer (1990), 35–36.

<sup>65</sup> Der Text wurde oben unter IV.3.1–3.2 bereits besprochen. Dort wurde auch auf die Problematik der Datierung hingewiesen.

von Mönchen zum Thema überliefert. Der einzige Mönch, dessen Name im Zusammenhang mit der Kontroverse genannt wird, hat lediglich die Aufgabe, eine kaiserliche Weisung unter der Laienschaft kursieren zu lassen, verbunden mit der Aufforderung an die Beamten, dem Kaiser ihre Meinung über den Traktat Fan Zhens schriftlich mitzuteilen. Diese Vernachlässigung der Meinung buddhistischer Gelehrter weist darauf hin, daß es bei der Debatte keineswegs um Fragen des buddhistischen Dogmas ging, weil, wie Liebenthal bemerkt, »concerning Buddhist dogmatic points of controversy the Emperor used to question monks, so about the two Truths«. <sup>66</sup> Die Gründe, die Fan Zhen bewogen haben mögen, seine in den Augen zahlreicher Adliger ketzerischen Thesen ausgerechnet im Jahre 507 zu publizieren, sind wahrscheinlich vielschichtig. Mit letzter Sicherheit lassen sie sich nicht beweisen. Ein Grund mag die offizielle Hinwendung Liang Wudis zum Buddhismus gewesen sein, durch die der Kaiser ein Menschenbild und eine Art der Lebensführung propagierte, die Fan Zhen in höchstem Maße für schädlich hielt. Wenn ferner Fan Zhens Behauptung stimmte, daß der Geist lediglich eine Funktion des Körpers und somit von Geburt an in seinen Entfaltungsmöglichkeiten determiniert sei, dann war dadurch dem von Liang Wudi propagierten Selbstbild eines universalen Retters, der alle Wesen zur Erleuchtung führe, der Boden entzogen. Denn nur die Wenigsten waren nach Fan Zhen der höchsten Erleuchtung fähig. Ein weiterer Grund war möglicherweise die kurz bevorstehende Reform des Neun-Ränge-Systems, welche zum Ausschluß der *houmen* aus dem Kreis der *shi* führen sollte. Eine derartige Maßnahme widersprach zutiefst den Ansichten Fan Zhens, für den niederer sozialer Status zufallsbedingt war, weshalb der Einzelne nicht aufgrund seiner familiären Herkunft benachteiligt werden dürfe. Schließlich wird auch eine gewisse Enttäuschung über das eigene Schicksal – Fan Zhen war im Jahre 505 sogar ins Exil geschickt worden – seine kritische Haltung gegenüber Wudi bestärkt haben. Wudi jedenfalls scheint die Ablehnung des Buddhismus durch Fan Zhen als persönlichen Angriff auf sich selbst verstanden zu haben. Man beachte den autoritärmaßregelnden Ton in der Stellungnahme des Kaisers:

Ein Problem erschöpfend zu diskutieren verlangt eine [angemessene] Form. Will man über die Nicht-Existenz des Buddha sprechen, so sollte man [die Rollen] von Gast und Hausherr einrichten, die hauptsächlichen Argumente beider offen darlegen und ihr Für und Wider gegeneinander abgrenzen. <sup>67</sup> Nähert man sich den

<sup>66</sup> Liebenthal (1952), 340.

<sup>67</sup> Mit »Gast« und »Hausherr« sind die beiden Partner in einem Dialog gemeint. Fan Zhen hatte

buddhistischen Glaubenssätzen [hingegen] mit dem Ziel, sie umzubiegen, dann ist der [Zugang zum] rechten Sinn der Existenz des Buddha bereits verstellt und die Behauptung, daß der Geist erlösche, verbreitet sich von selbst. Darf es denn angehen, andere Meinungen zu ignorieren und willkürlich eine ketzerische Lehre aufzustellen; ihre unrechte Gesinnung zu verbreiten und für geschwätzige Diskussionen<sup>68</sup> die Trommel zu rühren; [darüber hinaus] grundlos Leiden auszumalen und aus der Luft gegriffene Verleumdungen auszusprechen? Der [auf den Sommer] begrenzte Wurm zweifelt das Kommen und Gehen [der Jahreszeiten] erschreckt an; und für den auf seine Brunnenwand beschränkten Frosch liegt [die Größe] des Gelben Stromes und des Han-Flusses in weiter Ferne.<sup>69</sup> Was ist der Grund dafür? [Der eine] ringt, in Unwissenheit und Trägheit versunken, um [jeden] einzelnen Atemzug, [während der andere], an seiner Einsamkeit und Beschränktheit festhaltend, den Brunnenrand hütet. Wie sollten sie da um die Dauer von Himmel und Erde oder die unendliche Weite des Meeres wissen? Meng Ke (Menzius) sagte: »Das Wissen des Menschen reicht nicht an sein Nichtwissen heran.«<sup>70</sup> Wie wahr! Betrachtet man die von den drei Weisen begründeten Lehren, so sagt jede, daß [der Geist] nicht verlösche. Ihre Texte sind [so] allumfassend, daß es schwer ist, sie gänzlich niederzuschreiben, [Fan Zhen aber] greift zwei Stellen heraus und versucht, auf dieser Grundlage zu argumentieren. [Im Kapitel] *Jiyi* [im *Buch der Riten*] heißt es: »Nur ein pietätvoller Sohn kann seinen Eltern ein Speiseopfer darbringen.«<sup>71</sup> Und im [Kapitel] *Liyun* steht: »[Nachdem der Edle] drei Tage gefastet hat, erblickt er gewiß diejenigen, denen er opfern will.«<sup>72</sup> Wenn [nun] jemand behauptet, daß es beim Opfern [in Wahrheit] niemanden gebe, dem man opfere, und daß der, den [der Edle] sehe, [in Wirklichkeit] gar nicht existiere, dann weicht er von den kanonischen Schriften ab und kehrt sich von seinen Verwandten ab, daß es einem wahrlich die Sprache verschlägt. Die Auffassung vom Erlöschen des Geistes ist mir noch nicht begreiflich.<sup>73</sup>

Was die unter den Beamten durchgeführte Umfrage zu dem Traktat Fan Zhens betrifft, so verwundert es nicht, daß 58 von insgesamt 62 Stellung-

---

seinen Traktat zwar in Form eines fiktiven Dialogs verfaßt, gleichwohl kritisiert Wudi hier offenbar eine gewisse Unausgewogenheit der Argumente. Zum dialogischen Charakter der Argumentationen in den Auseinandersetzungen über den Buddhismus siehe Schmidt-Glintzer (1976), 132–137.

68 Der hier mit »geschwätzige Diskussionen« übersetzte Ausdruck *tengkou* 騰口 stammt aus den Erläuterungen zum Hexagramm *Xian* 咸 »Einwirkung« im »Buch der Wandlungen« (*Yijing*). Dort wird anstelle des Schriftzeichens 騰 (*teng*) jedoch das homophone 滕 verwendet. *Zhouyi zhengyi* 4.47b.

69 Loc. class. *Zhuangzi jishi* 17.248.

70 Im überlieferten Text des Buches *Mengzi* ist dieses Zitat nicht enthalten, dafür im Buch *Zhuangzi*. Siehe *Zhuangzi jishi* 17.252.

71 *Li ji zhengyi* 47.1593a. Übersetzt in Wilhelm (1994), 276.

72 Dieses Zitat stammt nicht aus dem *Liyun*, sondern aus den Kapiteln *Jiaotesheng* und *Jiyi*. *Li ji zhengyi* 26.1457c; 47.1592c. Vgl. Wilhelm (1994), 276.

73 *Hongming ji* 10, T.52.60b5–18. Vgl. Makita (1973–75), Bd. 3, 511.

nahmen der Ablehnung des Kaisers beipflichteten.<sup>74</sup> Zumeist handelt es sich bei den Absendern um Wudis Söhne oder um Beamten seiner nächsten Umgebung, darunter auch neun noch lebende Freunde aus der Westlichen Villa. Insgesamt scheint die Befragung der Beamten eine Art Meinungsumfrage über den aktuellen Kurs der Regierung und der von Wudi gewählten Rolle des buddhistischen Herrschers gewesen zu sein.

### 3.3 Die öffentliche Inszenierung des neuen Herrscherbildes

Eines der wirksamsten Mittel zur öffentlichen Propagierung des neuen imperialen Selbstbildes war die Ausrichtung religiöser Massenveranstaltungen, zu denen die Gläubigen, Kleriker wie Laien, zusammenströmten, um ihre Sünden zu beichten, die buddhistischen Gelübde abzulegen sowie Segen für sich und ihre verstorbenen Verwandten zu erbitten. Das wohl bedeutendste Ereignis dieser Art fand am 22. Mai des Jahres 519 statt. An diesem Tag, dem Geburtstag des Buddha, empfing Wudi die Ordination als Bodhisattva (*shou pusa jie*). Darüber hinaus sollen bei diesem Anlaß insgesamt 48 000 Männer und Frauen die buddhistischen Gelübde abgelegt haben, unter ihnen die gesamte kaiserliche Familie »vom Kronprinzen bis zu den Konkubinen der Prinzen, sowohl Kleriker wie Laien, Literatenbeamte und Gemeine«.<sup>75</sup>

Wudis Bodhisattva-Ordination war, wie Andreas Janousch in seiner Untersuchung des Ordinationsrituals überzeugend dargelegt hat, ein im wesentlichen politischer Akt, durch den der Kaiser die säkulare wie die sakrale Welt symbolisch unter seine alles umfassende Herrschaft vereinte. Gleichzeitig habe er die Macht seines größten Rivalen um die spirituelle Autorität, des Sangha, gebrochen, indem er dem Einfluß der religiösen Spezialisten das mahâyânistische Ideal einer schnellen und universalen Erlösung aller Wesen durch den Beistand des Kaiser-Bodhisattva entgegengesetzt habe.<sup>76</sup>

Ein eindrucksvolles Dokument, aus dem der Anspruch Wudis auf die Rolle des universalen Erlösers anschaulich hervorgeht, ist uns durch die Manuskriptfunde von Dunhuang zugänglich geworden. Bei diesem Text aus der Sammlung Pelliot (Pelliot 2189) handelt es sich um die Abschrift eines Gelübdes, das Wudi anlässlich einer »Unbegrenzten Großversammlung« (*wu-*

<sup>74</sup> Vgl. Lai (1981a), 167. Ein Beispiel für eine Stellungnahme, die dem Kaiser nicht uneingeschränkt beipflichtet, enthält der Quellenteil (Text 14).

<sup>75</sup> *Xu Gaoseng zhuan* 6, T.50.469b. Mit Ausnahme einer lakonischen Bemerkung in *Nan shi* (6.197) findet sich in den offiziellen Dynastiegeschichten keinerlei Hinweis auf dieses wichtige Ereignis.

<sup>76</sup> Siehe Janousch (1999), 133–140.

zhe dahui)<sup>77</sup> öffentlich ablegte.<sup>78</sup> Die konkreten Umstände, unter denen der Text aus dem Süden zu den Westlichen Wei (535–556) im Norden gelangte, wo er nach den Angaben des Kolophons im Jahre 537 dem Regionalinspektor (*cishi*) von Gua zhou<sup>79</sup> und Prinzen von Dongyang (Dongyang wang, Yuan Rong, fl. 537),<sup>80</sup> als Geschenk dargebracht wurde, liegen im Dunkeln.<sup>81</sup> Ebenso ungeklärt ist, in welchem Jahr die genannte Versammlung stattfand. Da es sich bei dem Gelübde aber um die Erneuerung seines Bodhisattva-Gelöbnisses handelt, muß der ursprüngliche Text zwischen 519, dem Jahr der Bodhisattva-Ordination Wudis, und dem Jahr 537 entstanden sein.<sup>82</sup>

77 *Wuzhe dahui* (»Unbegrenzte Großversammlung«): Eine von mehreren ähnlichen Bezeichnungen für die nach dem indischen Vorbild der »Fünfjährigen Versammlung« (*pañcavārsika*) von Liang Wudi in unregelmäßigen Abständen durchgeführten Großversammlungen. Nach buddhistischer Tradition erstmals von dem Maurya-König Aśoka eingerichtet, dienten diese Zusammenkünfte in der Zeit Liang Wudis vor allem dazu, verbunden mit einer Großspende des Herrschers an die buddhistische Gemeinde das zuvor gegebene Bodhisattva-Gelübde zu erneuern. Zu Entstehung und Entwicklung der *pañcavārsika/wuzhe dahui* siehe Deeg (1995), (1997). Deeg weist nach, daß die gängige Ansicht, wonach *wuzhe* eine Transkription von Sanskrit *mokṣa* (»Erlösung«) sei (siehe etwa Lévi/Chavannes [1916], 42, Anm. 1), nicht haltbar ist. Auch eine am Konzept der »Erlösung« orientierte semantische Interpretation von *wuzhe* im Sinne von »ohne Hindernisse sein« sei aufgrund der semantischen Lücke zwischen beiden Begriffen nicht wahrscheinlich, wenn auch nicht ausgeschlossen. Vielmehr sei *wuzhe* eine Übersetzung des buddhistischen Terminus *nirargaḍa*, ein Begriff, der selbst wiederum eine brahmanische Opferzeremonie (*viśvajit*) bezeichnet habe, bei der »the sacrificer (*yajamāna*) gives away a huge amount of his possession or even everything he owns« (S. 66). »The terminological shift from *viśvajit* to *nirargaḍa* may have been caused by the tendency to omit the typical sacrificial connotation of the word *viśvajit* and to make it sound more »buddhistic« by only keeping the feature of »donations without restriction.« (S. 72; Hervorhebung im Original) Erst später – seit wann genau ist unklar – sei der Terminus *wuzhehui* wie hier auch zur Wiedergabe von *pañcavārsika* verwendet worden. Nach dieser Herleitung bezieht sich *wuzhe* (»unbegrenzt«) auf die Höhe der Spende, nicht aber auf die soziale Zusammensetzung der Versammlung im Sinne einer für alle soziale Schichten offenen Versammlung. Siehe Deeg (1997), 65–66. Vgl. Janousch (1999), 41, der *wuzhe dahui* mit »Assembly Open to Everyone« übersetzt.

78 Siehe Jao Tsong-i (1984), der sich mit den im Kolophon enthaltenen Angaben zu Autorschaft, Überlieferung etc. des Gelübdes beschäftigt hat; dazu kritisch Kuo Li-ying (1984), die auch eine auszugsweise Übersetzung des Textes gibt. Eine vollständige Übersetzung des Textes wird durch den Verf. der vorliegenden Arbeit vorbereitet.

79 Regierungssitz westlich des heutigen Kreises Dunhuang, Provinz Gansu. *Zhongguo lishi diming cidian*, 238.

80 Zur Identifizierung des Prinzen von Dongyang als dem Empfänger des Textes siehe Jao (1984), 147–48. Als Regionalinspektor von Gua zhou findet Yuan Rong Erwähnung in *Zhou shu* 32.556, 36.641 und 653; *Bei shi* 67.2349 und 69.2390 sowie *Wei shu* 10.263.

81 Jao Tsong-yi vermutet, daß der Text möglicherweise durch einen die Seiten wechselnden General aus dem Süden nach Luoyang im Norden gelangte. Jao (1984), 150.

82 Lévi/Chavannes (1916) zufolge soll Liang Wudi eine *wuzhe dahui* erstmals im Jahre 529 abgehalten haben. Vgl. *Foxu tongji* 37, T.49.350c6–7. Dem widersprechen jedoch die Angaben in *Gaoseng zhuan* (11.440), wonach es der bereits 518 verstorbene Mönch Sengyou war, auf den die Einführung dieser Versammlungen in China – das *Gaoseng zhuan* spricht von *wuzhe daji* – zurückgeht.

Das Gelübde beginnt mit einem pauschalen Sünden- und Reuebekenntnis und der anschließenden Bitte an die aus allen Teilen des Kosmos herbeigekommenen Teilnehmer der Versammlung um Vergebung:

Am heutigen Tag bekenne ich, der Jünger Xiao Yan, vor den [Drei Juwelen] des vollständig leeren Raumes der zehn Himmelsrichtungen, vor den gesamten Himmelswesen (des vollständig leeren Raumes der zehn Himmelsrichtungen),<sup>83</sup> vor allen Unsterblichen des vollständig leeren Raumes der zehn Himmelsrichtungen, vor allen weisen, aufrechten, guten Geistern des vollständig leeren Raumes der zehn Himmelsrichtungen und inmitten der unbeschreiblichen, grenzenlosen, verborgenen und offenbaren großen Menge [der Gläubigen] aus den zehn Himmelsrichtungen aufrichtig meine Sünden; ich schäme mich für sie und bereue sie. Ich bitte darum, daß alle meine Sünden getilgt werden und alle Hindernisse [auf dem Weg zur Erleuchtung] beseitigt werden mögen.

Anschließend legt Xiao Yan eine Reihe von Versprechen ab, durch die er seine Bereitschaft zur Buße bekundet und gleichzeitig seine Absicht bekräftigt, auch in Zukunft nach den Geboten der Lehre zu leben. Das erste der insgesamt fünf Versprechen lautet:

Ferner gelobe ich, vom heutigen Tage an, was die Lehre angeht, bis in alle Ewigkeit nie wieder von starken Begierden erregt zu werden und [gegen diesen Eid] selbst in meinen Träumen nicht zu verstoßen. Mögen [die Verführungen], sei es verhüllt, sei es offenkundig, vor meinen Augen erscheinen, ich werde vollständig [von Begierden] gereinigt sein.

Die übrigen Versprechen betreffen die Verpflichtung, den einmal gegebenen Eid niemals zu brechen, zur Rettung der zahllosen Wesen ins Diesseits zurückzukehren sowie eine strenge vegetarische Lebensweise einerseits selbst einzuhalten wie auch andererseits zu propagieren.

Nach dieser einleitenden Beichte beginnt der wichtigere Teil der Zeremonie, nämlich die Erneuerung des 519 erstmals geleisteten Bodhisattva-Gelübdes. Doch zuvor bittet Xiao Yan die Versammelten, sein Gelübde zu bezeugen und unter ihren Schutz zu stellen:

Heute lege ich mit höchster Aufrichtigkeit und freiwillig das Gelübde [eines Bodhisattva] ab. Ich bitte ehrfürchtig darum, daß [die Versammlung] ihre umfassende Bestätigung und ihren umfassenden Schutz [für dieses Gelübde] gewähren und mich, den Jünger Xiao Yan, veranlassen möge, durch alle Existenzen hindurch den heutigen Entschluß niemals zu vergessen und das heutige Gelübde niemals zu brechen.

<sup>83</sup> Die (Klammern) signalisieren, daß der Text an dieser Stelle unleserlich ist oder fehlt. Der Inhalt wurde aus dem Kontext ergänzt.



Nun überträgt Xiao Yan von ihm erworbenes Verdienst auf seine Eltern, dann auf seine Brüder und Verwandten, die Bewohner der nördlichsten Reichshälfte bis hin zu jenen Wesen, die in der Hölle schmoren. Anschließend gelobt der Kaiser, alle Kriege, Hungersnöte, Überschwemmungen, Dürren, Seuchen und Krankheiten, Nahrungsmittelvergiftungen, Witterungskatastrophen, Höllenqualen, Feuersbrünste und sonstigen Katastrophen endgültig zu beseitigen. Er fordert die Anwesenden auf, ihm bei dieser heroischen Aufgabe zu helfen, um auf diese Weise »ein Wesen, eine Gemeinschaft, eine Versammlung, ein Herz und einen Gedanken« (*yiwu yigong yihui yixin yiyi*) zu bilden. Der Rest des Gelübdes ist dem Versprechen gewidmet, selbst die höchste Erleuchtung zu erstreben und alle Wesen zur Erleuchtung zu führen.

Zwei Aspekte verdienen hier besondere Erwähnung. Der erste betrifft den offenen Charakter der Versammlung, der sich bereits in ihrem Namen zeigt: »Große unbegrenzte Versammlung«. Vergleichbare gemeinschaftliche Treffen mit ähnlich lautenden Bezeichnungen hielt Liang Wudi in unregelmäßigen Abständen, bis zu dreimal in einem Jahr, ab. Es handelte sich um wahrhaft kosmische Veranstaltungen, die selbst den verborgensten Winkel des Universums noch in sich einschlossen, also auch die unter fremder Herrschaft lebenden Menschen im Norden. Lange vor der Reichseinigung hatte Wudi damit seine gütige Herrschaft über ganz China errichtet.

Der zweite Aspekt betrifft die Tatsache der Aufhebung sämtlicher traditioneller Hierarchien bzw. Tabus in einer *wuzhe dahui*, angefangen von der Sitzordnung, in welcher dem Kaiser kein Privileg eingeräumt wurde,<sup>84</sup> bis hin zur Brechung des Namenstabus. Was auf den ersten Blick wie eine Herabsetzung der kaiserlichen Autorität erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als Stärkung der unmittelbaren, weder durch den Adel noch durch die Beamtenschaft vermittelten Herrschaft des Monarchen über jeden einzelnen seiner Untertanen. Diese wird zusätzlich noch durch die Übertragung von Verdiensten und Tugendkraft (*gongde*) intensiviert. Der einzelne Untertan steht nicht nur in einer persönlichen Beziehung zum Monarchen, sondern diese Beziehung ist gleichsam eine Schuldbeziehung, zu deren Charakter Andreas Janousch treffend bemerkt: »[T]he greatest responsibility lies with the one who has the most merit and to whom the greatest debt is owed, that is to the Emperor. Thus, a social hierarchy can be palpably represented in the assembly ritual as a spiritual hierarchy, elevating the Emperor to the

---

<sup>84</sup> Siehe Ch'en (1964), 126–127.

highest position.«<sup>85</sup> An diesem Beispiel werden die Unterschiede zum Denken Pei Ziyes und Fan Zhens besonders deutlich: während beide stets dafür plädiert hatten, eine von der Herrschaft des dynastischen Staats freie Sphäre lokaler Autonomie zu erhalten und die Beziehung eines Individuums zu seiner Gemeinde der Beziehung zum Monarchen überzuordnen, realisierte Liang Wudi das von der Westlichen Villa aufgestellte Ideal der absoluten Verpflichtung auf den Herrscher, welches sich freilich zunächst nur auf den Adel, nicht hingegen auf das einfache Volk bezogen hatte. In diesem Punkt ging Liang Wudi mithin über den anfänglichen Rahmen der Reform deutlich hinaus.

#### 4. Schluß: Vom Landadel zum Hofadel

Das von der Westlichen Villa initiierte und schließlich in der Regierungszeit des Liang-Kaisers Wudi durchgesetzte Reformprojekt war tiefgreifend. Die vier Jahrzehnte vom Beginn der Qi-Dynastie (479–502) bis zum Ende der Tianjian-Periode (502–519) der Liang-Dynastie (502–557) waren eine Zeit epochalen Wandels in der aristokratischen Gesellschaft der Süddynastien. Innerhalb der genannten Zeitspanne erlebte das aristokratische System der Wei-Jin-Zeit (220–420) seinen endgültigen Niedergang, während sich gleichzeitig ein neuer Adelstypus herausbildete. Dieser neue Adel unterschied sich von seinem Vorgänger nicht nur hinsichtlich seiner sozialen Zusammensetzung, sondern vor allem in der Art seiner Lebensführung und in seinem Selbstbild.

Die Transformation der südlichen Aristokratie in der Zeit zwischen 480 und 520 vollzog sich in unterschiedlichen, jedoch eng miteinander verknüpften Bereichen. Neue Vorstellungen von Literatur und literarischer Ästhetik, die Aufnahme des Buddhismus bei der Aristokratie des Südens, die dadurch bedingte Formierung neuer Wissensbestände in Form von Anthologien, Poetiken, apologetischen Texten oder hagiographischen Sammlungen sowie die Herausbildung neuer sozialer Praktiken, Institutionen und Orte öffentlicher Kommunikation geronnen in der Liang-Zeit zu einer unverwechselbaren Ordnung. Einige der Grundstrukturen dieser Ordnung, wie sie sich bereits in den letzten beiden Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts in der Westlichen Villa herauszubilden begannen, sollen an dieser Stelle noch einmal leitmotivisch zusammengefaßt werden.

<sup>85</sup> Janousch (1999), 144.

Idealtypisch läßt sich der angesprochene Wandel beschreiben als Übergang vom »Landadel« zum »Hofadel«. Was den Adel der späten Han- und Wei-Jin-Zeit, wenn auch nicht immer real, so doch zumindest dem Ideal nach auszeichnete, war die tiefe Verwurzelung seiner Mitglieder in der nachbarschaftlich orientierten lokalen, aus mehreren Dörfern bestehenden Gemeinde (*xiang*). Ungeachtet des späteren Beharrens auf der Distinktion von *shi* und *shu*, Adligen und Gemeinen, dürften die Grenzen zwischen diesen beiden Gruppen durchlässig gewesen sein. Der Landadel stand den mächtigeren Bauern einer Gemeinde vermutlich an Besitz und Einfluß nahe, obwohl die Quellen etwa in der Frage der Landbesitzverhältnisse äußerst dürftig sind und daher nur Vermutungen zulassen.<sup>86</sup> Ein *shi* spielte in der lokalen Hierarchie die Rolle eines Paterfamilias, eines »protector and provider, with heavy moral connotations of Confucian benevolence«.<sup>87</sup> Wang Dao hat diesem Selbstbild klassischen Ausdruck verliehen: »Die Menschen wissen: Der Grund, weshalb man die *shi* hochschätzt, ist, daß sie das Dao bewahren. Deshalb zieht sich ein *shi* zurück und kultiviert die eigene Person. Er kultiviert die eigene Person, um seine Familie zu erreichen; er bringt seine Familie in Ordnung, um [die Menschen] in der Gemeinde (*xiang*) zu erreichen. Er lernt in der Gemeinde, um zum Hof aufzusteigen.«<sup>88</sup> Es war das über Generationen gewachsene Ansehen einer Adelsfamilie in ihrer Heimatgemeinde, welches ihre Söhne berechtigte, ein öffentliches Amt zu übernehmen und in den Genuß der damit verbundenen Privilegien zu gelangen. In erster Linie waren dies die Befreiung von Arbeitsdiensten und Steuern sowie eine bevorzugte Behandlung bei Rechtsstreitigkeiten. Hohes Ansehen in der dörflichen Gemeinschaft als Resultat uneigennützigem Einsatzes für deren Belange war somit die Voraussetzung für den Erwerb politischer Macht, die damit ihrerseits gesellschaftlich begründet war. Ihre institutionelle Anerkennung fand diese Abhängigkeit des politischen Status einer Person von ihrer sozialen Stellung in dem von Cao Cao (155–220) eingerichteten Neun-Ränge- (*jiupin*-)System, in welchem jedem *shi* ein Rang auf einer Skala von eins bis neun zugewiesen wurde. Die Höhe dieses Ranges entschied wiederum über das Amt, mit dem der Betreffende zu Beginn seiner Laufbahn betraut wurde. Die entscheidende Besonderheit dieses Systems der Beamtenauswahl lag jedoch darin, daß die Ränge (idealerweise) auf der Basis der lokalen öffentlichen Meinung vergeben wurden, was den

<sup>86</sup> Vgl. Schmidt-Glintzer (1989), 419.

<sup>87</sup> Holcombe (1994), 47.

<sup>88</sup> *Song shu* 14.357. Vgl. Holcombe (1994), 130.

dörflichen Gemeinschaften einerseits ein gewisses Maß an lokaler Autonomie sicherte wie es andererseits für aufstrebende *shi* einen Anreiz darstellte, sich durch ihr Engagement in der heimatlichen Gemeinde für den Staatsdienst zu empfehlen.

Im Unterschied zum Adel der Wei-Jin-Zeit war der neue Adel der Liang-Zeit seinem Selbstverständnis nach ein Hofadel. Dem rustikalen Leben des bäuerlichen Milieus auf dem Land entfremdet, bezog dieser neue Adel seine Identität aus der Nähe zum Hof und zur Person des Monarchen. Wer als junger Adliger unter den Liang gesellschaftlich und politisch reüssieren wollte, mußte zuallererst seine Vertrautheit mit den Umgangsformen und Vorlieben der höfischen Gesellschaft unter Beweis stellen. In der Literatur beispielsweise zeigt sich diese Orientierung auf die Welt des Hofes in der Entwicklung der »Palaststüldichtung« (*gongti shi*), jenem lyrischen Genre, das die Literatur der Liang-Zeit *par excellence* repräsentiert. Während in der Vor-Qi-Zeit die familiäre Herkunft starken Einfluß auf die Karrierechancen eines Adligen ausübte, traten in der Qi- und Liang-Zeit zunehmend das Individuum und seine Talente in den Vordergrund. Ihren institutionellen Ausdruck fand die Ausrichtung des neuen Adels auf den Herrscher und seinen Hof in der Abschaffung des traditionellen Neun-Ränge-Systems zu Beginn der Liang-Zeit. Der Einfluß der lokalen öffentlichen Meinung auf die Auswahl der Beamten wurde dadurch beseitigt. Geeignete Kandidaten für den Staatsdienst wurden nunmehr in einem zentralen Verfahren ausgewählt, für das die Einrichtung kaiserlich kontrollierter Schulen und Akademien im ganzen Reich die Voraussetzung schuf. Hierin sehen einige japanische Sinologen wie Ochi Shigeaki und Yasuda Jirô die Ursprünge des Prüfungssystems der Tang-Zeit.<sup>89</sup>

Es ist ein Merkmal dieses politisch-sozialen Transformationsprozesses, daß er sich in Literatur und Religion bereits ankündigte, einige Jahrzehnte bevor er die oben skizzierte institutionelle Verankerung und damit Vollendung erfuhr. Für die Methode der Arbeit legte diese Erkenntnis einen kulturwissenschaftlichen Ansatz nahe, der neben den in engerem Sinne historischen auch literarische und religiöse Quellen berücksichtigt. In der Lyrik etwa begann man bereits gegen Ende der 80er Jahre des 5. Jahrhunderts, mit neuen Formen zu experimentieren; Themen und Motive aus der Welt der Höfe fanden Eingang in die Poesie wie auch die Funktion der letzteren sich rasch den spezifischen Bedürfnissen der höfischen Salons anpaßte. Die Poesie erhielt im Vergleich zur Zeit davor eine stärkere soziale Komponente,

<sup>89</sup> Ochi (1991), 77; Yasuda (1991), 53.

da der größte Teil der (überlieferten) Werke anlässlich von Dichterspielen in den Salons jener Zeit entstanden. Poetisches Können wurden in einem bislang nicht gekannten Maße zum Wegbereiter für politischen Einfluß.

Gleichzeitig zu dem Bestreben, etwas Neues zu schaffen, begegnen wir dem Versuch, dieses Neue durch Rückgriff auf historische Vorbilder legitimatorisch abzusichern und ihm somit die Dignität der Tradition zu verleihen, selbst wenn dieser Rückgriff primär darauf zielt, eine »Tradition des Traditionsbruchs« nachzuweisen, wie das etwa bei Shen Yue angedeutet wird.

Ein weiteres Leitmotiv des Wandels in jener Zeit, neben dem erwähnten Aufstieg des Hofes zum politischen und kulturellen Zentrum, bildet die wachsende Durchdringung adliger Lebensformen, ja sogar der politischen Institutionen und Rituale durch den Buddhismus: der buddhistische Tempel entwickelte sich zu einem, wenn nicht dem zentralen Orten des imperialen Rituals.<sup>90</sup> Auf den überaus starken Einfluß der indischen Religion wurde in verschiedenen Zusammenhängen hingewiesen. Es sind zwei Momente dieses Einflusses, die m. E. besondere Erwähnung verdienen, nämlich zum einen die egalisierende und zum anderen die individualisierende Tendenz des buddhistischen Laienideals, wie es Xiao Ziliang paradigmatisch verkörperte. Der Gedanke der in jedem Individuum keimhaft angelegten Buddhatur trug einerseits dazu bei, die bestehende, auf familiärer und geographischer Herkunft gegründete Hierarchie innerhalb der *shi* zu nivellieren, während er andererseits ein individuelles Heilsversprechen implizierte, für das der Herrscher als »kaiserlicher Bodhisattva« für jeden einzelnen seiner Untertanen die Garantie übernahm. Der höfische Adlige der Liang-Zeit war jeglichem überindividuellen Schuldzusammenhang enthoben. Die Kehrseite war, daß er seine Würdigkeit durch den Nachweis des Erwerbs (karmischer) »Verdienste« (*gongde*) stets von neuem zu bestätigen hatte.

Viele Fragen konnten im Verlauf der Untersuchung lediglich angeschnitten werden und verdienen weiterführende Forschungen. Zwei Fragenkomplexe seien zum Ende hervorgehoben, da sie mir als besonders wichtig erscheinen und unmittelbar aus der Fragestellung dieser Arbeit hervorgehen: Sehr wenig bekannt ist über den Prozeß der Kolonisierung des Südens, insbesondere über das Wechselspiel von chinesischen Kolonisatoren und der einheimischen nichtchinesischen Bevölkerung.<sup>91</sup> Welche sozialen und kulturellen Strukturen brachte die Begegnung und Integration einer Vielzahl

---

<sup>90</sup> Zum imperialen Ritual der Liang-Dynastie siehe die unveröffentlichte Dissertation von Janousch (1998). Die Arbeit war mir bisher leider nicht zugänglich.

<sup>91</sup> Für Europa vgl. etwa Bartlett (1994). Eine vergleichbare Arbeit fehlt für China.

unterschiedlicher Kulturen auf lokaler Ebene hervor? Unser Bild des Südens ist nach wie vor stark von der Vorstellung einer einseitigen Sinisierung der nichtchinesischen Bevölkerung des Südens geprägt.<sup>92</sup>

Die Untersuchung der religiösen Aktivitäten im Salon in der Westlichen Villa hat am Beispiel des Buddhismus den vermuteten engen Zusammenhang von religiösen Strukturen und Vorstellungsinhalten einerseits und der Herausbildung einer spezifisch aristokratischen Lebensführung und sozialen Strukturen andererseits bestätigt.<sup>93</sup> Er ließe sich ein vollständigeres Bild gewinnen, würde man diesen Zusammenhang für verschiedene Zeitabschnitte der mittelalterlichen chinesischen Geschichte sowohl für den Buddhismus als auch für den (hier bewußt vernachlässigten) Daoismus unter besonderer Berücksichtigung der lokalen Ebene weiterführend untersuchen. Dadurch würde die lange Zeit vernachlässigte Beschäftigung mit dem chinesischen Mittelalter auch jene Anschlußfähigkeit gegenüber ähnlich gelagerten Fragestellungen benachbarter Fächer gewinnen, die die Erforschung einer so entfernten Epoche überhaupt erst sinnvoll erscheinen läßt.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Kritisch dazu Seiwert (1987).

<sup>93</sup> Strickmann (1977) hat auf den engen Zusammenhang zwischen dem Shangqing-Daoismus und den kulturellen und politischen Interessen der alteingesessenen Aristokratie des Südens hingewiesen. Zu einigen sozialen Aspekten des Daoismus siehe Schmidt-Glintzer (1999a), zum Buddhismus Schmidt-Glintzer (1972), (1999b).

<sup>94</sup> Ein Beispiel für diese Anschlußfähigkeit stellt der Aufsatz von H. Schmidt-Glintzer »Chinesischer Buddhismus im Spannungsfeld von religiöser und nationaler Identität« [Schmidt-Glintzer, (1999b)] in dem von Werner Gephart und Hans Waldenfels herausgegebenen interdisziplinären Band *Religion und Identität* dar.

## VI. Anhänge

### 1. Quellenübersetzungen

*Texte 1–3: Drei Anekdoten, welche die soziale Distanz zwischen Adligen und Gemeinen illustrieren*<sup>1</sup>

*Text 1:*

[...] Der Sekretär im Kaiserlichen Sekretariat (*zhongshu sheren*) Ji Sengzhen stand in der Gunst Kaiser [Qi] Wudis (reg. 482–93).<sup>2</sup> Er war erst seit kurzer Zeit Hilfsleutnant (*junxiao*), [aber] seine äußere Erscheinung war [bereits] die eines Aristokraten (*shi*). Zum Kaiser sagte er: »Ich bin ein einfacher Mann aus dem Hause eines kleinen Militärbeamten in dem hiesigen Kreis. Da es mir vergönnt ist, in der Zeit eines weisen [Herrschers] zu leben, ist meine Stellung [bei Hofe] so glänzend. [Obwohl ich] kindlich und dumm bin, habe ich die Tochter Xun Zhaoguang [zur Frau] bekommen,<sup>3</sup> so daß es nun nichts gibt, dessen ich noch bedarf. Ich bitte Euch einzig darum, *shidai fu* sein zu dürfen.« Der Kaiser sagte: »Das hängt von Jiang Xiao und Xie Yue ab; ich kann über dieses Ansinnen nicht entscheiden, [aber] Du kannst sie selber aufsuchen.« [Ji] Sengzhen tat, wie ihm geheißten, und begab sich zu [Jiang] Xiao. [Als] er sich [ungebeten] auf einer Ruhebänk niederließ, befahl [Jiang] Xiao seinen Dienern: »Richtet mein Bett für unseren Gast.« [Ji] Sengzhen verließ [daraufhin] der Mut und er zog sich zurück. Er berichtete Wudi: »Die *shidai fu* sind in der Tat den Befehlen des Himmelssohnes entzogen.« Die Zeitgenossen schätzten [Jiang] Xiaos Haltung, [denn] er hatte nicht eines mächtigen Günstlings wegen seine Gesinnung verleugnet.<sup>4</sup>

*Text 2: Beispiel für die Verachtung der »shi« für Inhaber militärischer Ämter*

[Als Cai Xingzong nach dem Tode Song Mingdis mit anderen die Regierungsgeschäfte führte,] hatte der General der Armee zur Rechten (*youjun*

1 Zahlreiche weitere Beispiele hat Zhao Yi (1727–1814) gesammelt. Siehe sein *Gaiyu congkao* 17.315–19.

2 Biographien Ji Sengzhens finden sich in *Nan Qi shu* 56.972–74 und *Nan shi* 77.1924–26.

3 Xun Zhaoguang wird an keiner weiteren Stelle in einer Dynastiegeschichte erwähnt.

4 *Nan shi* 36.943.

*jiangjun*), Wang Daolong, das Amt eines Regierungsberaters (*can guozheng*) inne und übte zeitweilig große Macht aus. [Als er einmal zum Zwecke einer Unterredung] vor [Cai] Xingzong trat, wagte er nicht, Platz zu nehmen. Nach geraumer Zeit erst verließ er [die Unterredung]. Bis zum Schluß hatte [Cai Xingzong ihn jedoch] nicht aufgefordert, sich zu setzen.<sup>5</sup>

*Text 3:*<sup>6</sup>

Der Palasttorausseher (*huangmen lang*) Lu Qiongzhi war der Enkel von [Lu] Qingzhi, dem älteren Bruder der Kaiserinmutter [Lu]<sup>7</sup>. Sein Wohnhaus befand sich neben dem Haus von [Wang] Sengda. Als er einmal mit vollem Gespann und in prächtiger Kleidung [Wang] Sengda einen Besuch abstattete, war dieser gerade im Begriff, zur Jagd zu gehen und hatte sich bereits umgezogen. [Lu] Qiongzhi nahm Platz, [aber Wang] Sengda wechselte kein einziges Wort mit ihm. [Lu Qiongzhi] sagte zu ihm: »Ich bin ein Nachkomme des früheren Pferdeführers im Palast (*menxia zouren*) Lu Qingzhi. Wer sind Eure Eltern?« Daraufhin verbrannte [Wang Sengda] das Bett, auf dem [Lu] Qiongzhi gesessen hatte. Die Kaiserinmutter war wütend [deswegen] und sagte zu Kaiser [Xiaowu] (reg. 453–464): »Noch bin ich am Leben und dennoch gibt es Leute, die [meine Familie] erniedrigen.<sup>8</sup> Wenn ich erst einmal gestorben sein werde, wird sie um ihr Essen betteln müssen.« Der Kaiser antwortete: »Qiongzhi ist noch jung und hatte keine Veranlassung, dem Haus von Wang Sengda einen Besuch abzustatten; daß er diese Schmach erlitten hat, ist rechtens. [Wang] Sengda ist ein Sohn aus vornehmerm Hause, wie könnte man ihn wegen solch einer Lappalie bestrafen?«

*Text 4: Auszug aus einer Throneingabe, in der Wang Sengqian die Verkommenheit von Musik und Sitten am Hofe des Song-Kaisers Shun (reg. 477–479) kritisiert*<sup>9</sup>

Seit neuestem wetteifern die Familien in diesen neuen, kitschigen Schnulzen und die Menschen schätzen Lieder, in denen die Sitten [des Volkes] besungen werden. Sie sind ganz wild auf hektisch ersterbende [Melodien] und

<sup>5</sup> *Nan shi* 29.772.

<sup>6</sup> *Nan shi* 21.574; vgl. auch die Version in *Song shu* 41.1287.

<sup>7</sup> Lu *shuyuan* (»die schlichte Schönheit Lu«, gest. 466), die Frau des Kaisers Song Wendi (reg. 424–453). Biographie in *Song shu* 41.1286–89 und *Nan shi* 11.321–22.

<sup>8</sup> Ich folge an dieser Stelle der klareren Version des *Song shu* 41.1287.

<sup>9</sup> Die Eingabe datiert in das Jahr Shengming 2 (478/79). *Song shu* 19.552–53, hier 553.



scheren sich nicht um die [korrekte] Folge der Stimmtöne. Maßlos ausschweifend und kein Extrem kennend, verwerfen sie das den Normen Entsprechende und Korrekte und verehren diese belästigende und liederliche [Musik].

*Text 5: »Große Worte, feine Worte« (»Da yan xi yan«). Von Xiao Tong<sup>10</sup>*

### 大言

觀修鵬其若轍鮒  
視滄海之如濫觴  
經二儀而跼蹐  
跨六合以翱翔

### 細言

坐臥鄰空塵  
憑附蟪蛄翼  
越咫尺而三秋  
度毫釐而九息

### Große Worte

[Ich] betrachte den großen Kun<sup>11</sup>, er gleicht einem Goldkarpfen auf dem Trocknen,<sup>12</sup>  
Blicke auf das tiefblaue Meer, das wie eine kleine Quelle erscheint;  
Zaghaft durchfließt [ihr Wasser] die beiden Sphären (Himmel und Erde),  
Durch die Lüfte schwebend, durchquert [der große Kun] die sechs Verbundenen.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Quan Liang shi* 1.879–880; Morino (1967), 34–35.

<sup>11</sup> Legendärer Riesenfisch aus dem Buch *Zhuangzi*, der sich in einen riesenhaften Vogel verwandelt. *Zhuangzi jishi* 1.1. Vgl. Wilhelm (1976), 29–31.

<sup>12</sup> Loc. class. *Zhuangzi jishi* 26.398. Vgl. Wilhelm (1976), 277.

<sup>13</sup> »Sechs Verbundene« (*liu he*): Bezeichnung für »Himmel, Erde und die vier Gegenden«. Seit der Qin- und Han-Zeit ist *liu he* »ein fester Topos innerhalb des höfisch-politischen, besonders panegyrischen Vokabulars« und bezeichnet »stets die gesamte räumliche Ausdehnung des Reiches«. Siehe Kern (1997), 199–200.

## Feine Worte

[Mein] Tun und Lassen ähnelt dem Staub in der Luft,  
 Der sich an die Flügel eines winzigen Insektes heftet;  
 Drei Herbste vergehen, [bevor] es ein paar Zoll zurückgelegt hat,  
 Immer wieder muß es ausruhen, um wenige Milimeter zu durchmessen.

*Text 6: Kettendichtung am Hofe Liang Wudis*

[Cao] Jingzong (457–508) führte (nach einem militärischen Erfolg über die Wei im Norden) seine Truppen im Triumphzug [in die Hauptstadt] zurück. Der Kaiser richtete im Huaguang-Palast ein Bankett aus und ließ Kettengedichte (*lianju*) verfassen. An den Vizedirektor zur Linken [der Staatskanzlei] (*zuo puye*), Shen Yue, erging der Befehl, Reime zuzuweisen. [Cao] Jingzong bekam keinen Reim, worauf seine Miene sich verfinsterte und er darum bat, ein Gedicht vortragen zu dürfen. Der Kaiser sagte: »Ihr besitzt zahlreiche Fähigkeiten und verfügt über ein herausragendes Talent; warum wollt Ihr Euch partout an einem einzelnen Gedicht aufhalten?« Doch [Cao] Jingzong, bereits betrunken, bat unablässig, [auch einen Vers] machen zu dürfen. Also befahl [der Kaiser Shen] Yue, ihm einen Reim vorzugeben. Zu dieser Zeit waren bereits alle Reime vergeben, so daß nur noch *jing* (»Konkurrenz«) und *bing* (»Krankheit«) übrig waren. [Cao] Jingzong ergriff sogleich den Pinsel und im Nu war [das Gedicht] vollendet, das lautete:

去時兒女悲  
 歸來笳鼓競  
 借問行路人  
 何如霍去病

Im Moment seines Abschieds sind die Söhne und Töchter traurig,  
 Bei seiner Rückkehr wetteifern (*jing*) Schalmeyen und Trommeln miteinander.  
 Fragt nur die Leute auf der Straße,  
 Ist er nicht der neue Huo Qubing?<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Die zweite Silbe des Vornamens wird mit dem Zeichen *bing* (»Krankheit«) geschrieben. Huo Qubing (140–117 v. Chr.) war ein berühmter General der Westlichen Han-Dynastie, der sich im Kampf gegen die Xiongnu große Meriten erworben hatte. Siehe die Biographie in *Han shu* 55.2478–89.

Der Kaiser seufzte endlos vor Bewunderung. [Shen] Yue und die Hofbeamten zollten den ganzen Tag über unentwegt erstauntes Lob. Ein Edikt befahl, der Schreiber zur Linken (*zuoshi*) möge alles aufschreiben. Anschließend wurde [Cao Jingzong] in den Rang eines Herzogs (*gong*) erhoben und zum Kaiserlichen Kammerherrn (*shizhong*) sowie zum General der Palastgarde (*lingjun jiangjun*) ernannt.<sup>15</sup>

*Text 7: Pei Ziyes Vorwort zur »Monographie über die Musik« (»Yuezhì«) im »Songlüe«<sup>16</sup>*

Die Könige des Altertums schufen die Musik zur Verehrung der Tugend, um auf diese Weise die Verbindung zwischen den Göttern und den Menschen herzustellen, höchste Harmonie unter dem Himmel walten zu lassen und die ungezügelten Triebe der Lebewesen auf das rechte Maß zu beschneiden. Daher ist es im Verhältnis des Himmelssohnes zu den Adligen (*shi*) und Gemeinen (*shu*) noch nie vorgekommen, daß jener die rechte Musik aufgab und die Herzen dieser [dadurch] nicht auf Abwege gerieten. Als das Dao der Zhou[-Könige] schwach wurde und die Töne [der Tonleiter] ihre Ordnung verloren, waren dem Chaos [jener] Zeit grollende und zornige [Töne] vorausgegangen und dem untergegangenen Staat folgte eine traurig und sehnsuchtsvoll [gestimmte Musik]. [Bei Gesangs- und Tanzvorführungen] traten Männer und Frauen gemischt auf,<sup>17</sup> was die Augen verwirrte und die Herzen unzüchtig machte. [Wenn] den Hof sich zu großangelegten Darbietungen füllte, dann hielten [die Anwesenden] den verschwenderischen Luxus des Fisch- und Drachen[schauspiels]<sup>18</sup> für bewundernswert; versammelten sie sich zu Bankett oder Audienz, dann empfanden sie die Rhythmen aus Wu und die Tänze aus Chu als bezaubernd. Feine Seidengaze und wolkengleiche Kreppseide ließen ihre Kleidung prunkvoll ausse-

15 *Nan shi* 55.1356. Vgl. Martin (1998), 89–90. Eine für das Verständnis dieser Anekdote wichtige Frage ist, warum Cao Jingzong auf dem ihm zu Ehren veranstalteten Bankett keinen Reim zugewiesen bekam. Es ist wahrscheinlich, daß der Kaiser diesen *homme de guerre*, der wenig mehr als rudimentäre Schreibkenntnisse geschweige denn eine literarische Bildung besaß, nicht bloßstellen wollte.

16 Übersetzt nach *Tongdian* 141.3600–3601. Siehe auch *Quan Liang wen* 53.3265.

17 Im *Li ji* findet sich die bis auf das erste Zeichen – im vorliegenden Text *you* 優 (»Schauspieler«) – identische Wendung *youza nannü* 優雜男女 (»wie bei den Rhesusaffen waren Männer und Frauen gemischt«). *Li ji zhengyi* 39.1540.

18 Zum »Fisch- und Drachen[schauspiel]« siehe Bodde (1975), 159. Vgl. auch die Anmerkungen von Knechtges (1982), 230, Zeilen 707–712.

hen, Jadeschnitzereien und Goldgravierungen gaben ihren Gefäßen Schliff. Der Kaiser verteilte [großzügige] Geschenke an seine Favoriten, worauf die Unteren dieser Sitte folgten und verschwenderisch wurden. Sängerinnen füllten die Räume [der Paläste] von Prinzen, Markgrafen, Generälen und Ministern, während sich bei Großkaufleuten und reichen Geschäftsleuten Tänzerinnen scharenweise versammelten. Alle prahlten miteinander um die Wette und es entstand ein gegenseitiges Streiten und Rauben, wie wenn sie fürchteten, zu kurz zu kommen, und niemand befahl ihnen, einzuhalten. Es gab nichts an schädlichen Gewohnheiten und verdorbenen Sitten, was hier nicht zu finden gewesen wären.

*Text 8: Die Biographie Fan Zhens (ca. 450–ca. 515) im »Liang shu«<sup>19</sup>*

Fan Zhen, Großjährigkeitsname Zizhen, stammte aus [dem Kreis] Wuyin in [der Kommanderie] Nanxiang.<sup>20</sup> Er war in der sechsten Generation der Enkel von Fan Wang (ca. 308–372), General zur Befriedung des Nordens (*anbei jiangjun*) unter der Jin[-Dynastie].<sup>21</sup> Sein Großvater [Fan] Quzhi war Sekretär im Kaiserlichen Sekretariat (*zhongshu lang*) gewesen. Sein Vater [Fan] Meng war früh verstorben. Zhen, [obwohl bereits] in jungen Jahren vaterlos und arm, diente seiner Mutter pietätvoll und aufmerksam. Er war noch keine 20 Jahre alt, als er hörte, daß Liu Huan (434–489) aus Pei<sup>22</sup> eine [Schüler]schar zu Vorlesungen versammelte, und sich anfangs aufmachte, dem Meister zu folgen. Aus der Menge der Schüler herausragend, betrieb er fleißig das Studium. [Liu] Huan, der ihn sehr bewunderte, setzte ihm persönlich die Manneskappe auf. [Fan Zhen] blieb mehrere Jahre als Schüler bei [Liu] Huan. Wenn er umherging oder nach Hause zurückkehrte, trug er stets Strohschuhe und Kleidung aus einfachem Tuch und ging zu Fuß. Im Hause [Liu] Huans gab es zahlreiche Wagen, Pferde und müßige Adlige, doch [Fan] Zhen empfand es nicht im geringsten als beschämend, dort zu verkehren. Als erwachsener Mann war er mit den Methoden der Klassiker[gelehrsamkeit] umfassend vertraut und besaß besonders gründli-

<sup>19</sup> *Liang shu* 48.664–671. Eine zweite Biographie enthält die *Geschichte der Südlichen Dynastien* (*Nan shi*) 57.1420–1422.

<sup>20</sup> Der Regierungssitz von Wuyin lag im Nordwesten des heutigen Biyang xian, Provinz Henan.

<sup>21</sup> Zur Biographie Fan Wangs siehe *Jin shu* 75.1982–84.

<sup>22</sup> Regierungssitz im Nordwesten des heutigen Suixi xian, Provinz Anhui. Zur Biographie Liu Huans siehe *Nan Qi shu*. 39.677–80; *Nan shi* 50.1235–38.

che Kenntnisse in den drei Ritenbüchern.<sup>23</sup> Er hatte ein natürliches und aufrechtes Wesen und liebte direkte Worte und gewandte Reden, was seine Literatenfreunde nicht erfreute; lediglich mit Xiao Chen (478–529),<sup>24</sup> seinem Vetter mütterlicherseits,<sup>25</sup> verstand er sich gut. [Xiao] Chen hatte den Beinamen »der Disputator« (*koubian*) und bewunderte jedesmal [Fan] Zhens prägnante Formulierungen. Seine Beamtenlaufbahn begann [Fan Zhen] unter den Qi als Archivar [bei der Armee] zur Befriedung der Man[Barbaren] (*ningman zhubu*) und wurde nach mehreren Beförderungen zum Direktor der Abteilung für Palastangelegenheiten im Staatssekretariat (*shangshu dianzhong lang*) ernannt. In den Jahren [der Regierungsperiode] Ewige Klarheit (Yongming; 483–493) verfolgte man gegenüber der Wei-Dynastie eine Friedenspolitik und beide Seiten tauschten alljährlich Gesandtschaften zur Verbesserung der Beziehungen aus.<sup>26</sup> Speziell dazu wählte man talentierte Adlige als Gesandte aus. [Fan] Zhen, sein Vetter väterlicherseits [Fan] Yun (451–503), Xiao Chen, Yan Youming aus Langye und Pei Zhaoming (gest. 502) aus Hedong dienten nacheinander als Abgesandte und waren in den Nachbarstaaten bekannt.<sup>27</sup> Zu jener Zeit lud der Prinz von Jingling Xiao Ziliang (460–494) zahlreiche Gäste [in seine Villa] ein, zu denen auch [Fan] Zhen gehörte. In der Jianwu[Periode] (494–497) wurde er zum Ständigen Schreiber [im Büro] des Kommandanten (*lingjun changshi*) befördert. Er bekleidete [gerade] den Posten des Gouverneurs (*taishou*) von Yidu,<sup>28</sup> als er aus Anlaß des Todes seiner Mutter sein Amt aufgab. Er kehrte nach Hause zurück und wohnte in Nan zhou.<sup>29</sup> Als die »Armee der Gerechten« (*yijun*) eintraf, empfing [Fan] Zhen sie mit schwarzem Trauerflor.<sup>30</sup> [Liang] Gaozu (Liang Wudi; reg. 502–549) war ein alter Freund [Fan] Zhens [aus den Tagen des

<sup>23</sup> Die drei Ritenbücher sind das *Zhouli*, das *Yili* und das *Li ji*.

<sup>24</sup> Zu Xiao Chen siehe *Liang shu* 26.396–98.

<sup>25</sup> Nach W. Pachow ([1978], 34) war Xiao Chen der Schwager (»brother-in-law«) Fan Zhens, dessen Schwester er geheiratet haben soll. Für diese Aussage konnte ich keine Belege finden. In *Hongming ji* 9, T.52.54c22 bezeichnet Xiao Chen Fan Zhen als seinen *nei xiong*. *Nei xiong* kann zwar »Schwager« bedeuten, der Ausdruck bezeichnet aber auch die »Söhne der Brüder der eigenen Mutter«, weshalb auch hier von einem Vetternverhältnis zwischen Fan Zhen und Xiao Chen die Rede ist.

<sup>26</sup> Es war das Jahr 489, als die Tuoba-Wei und die Südliche Qi-Dynastie wieder freundschaftliche Beziehungen zueinander aufnahmen. *Zhi tongjian* 136.4290.

<sup>27</sup> Zu Fan Yun siehe *Liang shu* 13.229–32 und *Nan shi* 57.1415–20. Zur Biographie Pei Zhaomings siehe *Nan Qi shu* 53.918–19 und *Nan shi* 33.864–65. Yan Youming hat keine eigene Biographie in den offiziellen Geschichtswerken zu dieser Zeit.

<sup>28</sup> Sitz der Regierung im heutigen Kreis Yidu, Provinz Hubei.

<sup>29</sup> Im heutigen Kreis Dangtu, Provinz Anhui.

<sup>30</sup> Ein Zeichen, daß Fan Zhen »vor Ablauf der üblichen Trauerzeit von drei Jahren die Waffen ergreifen wollte, um sich der gerechten Sache anzuschließen«. Balázs (1932), 223.

Salons] in der Westlichen Villa und freute sich, als er ihn sah. Nachdem er die Hauptstadt Jiankang befriedet hatte,<sup>31</sup> setzte [der Kaiser Fan] Zhen als Gouverneur von Jin'an ein,<sup>32</sup> wo dieser unbestechlich und sparsam [seinen Dienst tat] und nur von seinem öffentlichen Gehalt lebte. Er sah vier Jahre lang nach den Amtsgeschäften [in Jin'an] und wurde [danach] zum Assistenten zur Linken im Staatssekretariat (*shangshu zuocheng*) berufen. [Fan] Zhen verließ Jin'an und kehrte [nach Jiankang] zurück, und obwohl [nicht einmal] seine nahen Verwandten Geschenke bekamen, beschenkte er als einzigen den früheren Direktor des Staatssekretariats (*shangshu ling*) Wang Liang. Als [Fan] Zhen der Qi[-Dynastie] diente, war er gemeinsam mit [Wang] Liang Amtsanwärter (*lang*) in derselben Behörde gewesen und beide verband eine lange Freundschaft. Unter der Liang-Dynastie war [Wang] Liang [jedoch] verstoßen worden und hielt sich zu Hause auf. [Fan] Zhen hatte persönlich die kaiserlichen Truppen empfangen und seine Ambitionen richteten sich auf das Zentrum der Macht. Seine Hoffnungen wurden [indes] bald enttäuscht und er war darüber hinaus oft betrübt. Daher unterhielten er [und Wang Liang] privat enge Beziehungen zueinander, um die Sitten in der Welt zu korrigieren. Später schließlich verbannte man [Fan Zhen] wegen [seiner Verteidigung Wang] Liangs nach Guangzhou. Der Bericht steht in der Biographie des [Wang] Liang.<sup>33</sup>

Anfangs, als [Fan] Zhen unter den Qi lebte, leistete er dem Prinzen von Jingling, [Xiao] Ziliang, häufig Gesellschaft. [Xiao] Ziliang glaubte fest an den Buddhismus, während [Fan] Zhen unmißverständlich verkündete, daß es keinen Buddha gebe. »Wenn Ihr nicht an Ursache und Wirkung (d. h. die karmische Vergeltung) glaubt,« fragte Ziliang ihn, »wie kommt es dann, daß es in der Welt Reiche und Vornehme, Gemeine und Arme gibt?« [Fan] Zhen antwortete: »Das Leben der Menschen ist wie die Blüten an einem Baum. Sie sprießen aus einem gemeinsamen Ast und entfalten sich auf einem Blütenkelch. Dann fallen sie, vom Winde verweht, herab. Einige streichen Schirmwände und Vorhänge und fallen auf weiche Teppiche und Sitzmatten, andere werden von Zäunen und Mauern zurückgehalten und fallen neben eine Mistgrube. Diejenigen, die auf weiche Teppiche und Sitzmatten

<sup>31</sup> Am 31. Dezember 501. *Nan Qi shu* 8.113. An diesem Tag starb der Donghun *hou* Xiao Baojuan.

<sup>32</sup> Sitz der Regierung im heutigen Fuzhou, Provinz Fujian.

<sup>33</sup> Weil er unter dem Vorwand einer Krankheit dem Empfang des Kaisers am Neujahrstag des Jahres Tianjian 2 (12. Febr. 503) ferngeblieben war, hatte der Erziehungsminister (*situ*) Xie Fei Wang Liang seiner Ämter enthoben und zum »Gemeinen« (*shu*) degradiert. Nach seiner Rückkehr aus Jin'an kritisiert Fan Zhen in einer scharfen Rede Wang Liangs Entlassung und beleidigt Xie Fei sowie den Kaiser. Siehe *Liang shu* 16.268–70.

fallen, sind [vornehme Adlige] wie Euer Hoheit; diejenigen, die in eine Mistgrube fallen, sind Leute wie Euer niederer Beamter [Fan Zhen]. Vornehme und Gemeine haben zwar verschiedene Wege, doch was hat das mit Ursache und Wirkung zu tun?<sup>34</sup> [Xiao] Ziliang war nicht imstande, [Fan Zhen] zum Nachgeben zu bewegen und ärgerte sich sehr über ihn. [Fan] Zhen zog sich zurück, um seine Argumente [ausführlich] darzulegen und verfaßte den Traktat »Über das Erlöschen des Geistes« (*Shenmie lun*).

[Über das Erlöschen des Geistes]<sup>35</sup>

[I. Eröffnung]

[1.] Jemand fragte mich: Was das Erlöschen des Geistes (*shen*) anbelangt,<sup>36</sup> woher wißt Ihr, daß er erlischt?

**Antwort:** Der Geist ist eins mit dem Körper (*xing*),/ der Körper ist eins mit dem Geist.//<sup>37</sup> Folglich [gilt]: »Wenn der Körper existiert, dann existiert der Geist;/ wenn der Körper dahinscheidet, dann erlischt der Geist.//

[2.] **Frage:** »Körper« ist die Bezeichnung für das, was kein Bewußtsein (*zhi*) hat;/ »Geist« ist der Name für das, was Bewußtsein hat; //<sup>38</sup> Bewußtsein haben

<sup>34</sup> Der Gedanke der schicksalhaften Determiniertheit des Einzelnen hinsichtlich Reichtum, Armut, vornehmer oder geringer Stellung taucht bereits im sechsten Kapitel des *Liezi* (»Wille und Schicksal«) auf. *Liezi zhu* 6.67.

<sup>35</sup> Außer in der *Liang shu*-Version ist das *Shenmie lun* mit einigen textuellen Abweichungen – auf die ich in den Fußnoten hinweise – als Teil der Widerlegung Xiao Chens in *Hongming ji* 9, T.52.55a9–57c4 überliefert. Übersetzungen geben Balázs (1932), 220–234; Makita (1973–75), Bd.3, 482–499; Ren Jiyu (1973), 335–53.

<sup>36</sup> Das *Hongming ji* (9, T.52.55a10) gibt 子云神滅 (»Ihr behauptet, daß der Geist erlösche«). Der Begriff *shen* kann je nach Kontext als »Geist« oder »Seele« übersetzt werden. Während *shen* (»Geist«) überindividuell als produktive Kraft der Natur, die auch als allgemeines Vermögen im Individuum wirksam werden kann, verstanden wurde (»Geist kann nicht vermittels von Gestalten untersucht werden, da er als Gipfel der Wandlungen [*bianhua*] keimhaft [*miao*] alle Dinge enthält – darum heißt er »was Yin und Yang nicht ausloten.«), wird *shen* in der Bedeutung »Seele« seit Luo Hans (ca. 305–376) Traktat »Über die Wiedergeburt« (*Gengsheng lun*) auch als individuelle Substanz interpretiert, als Individualseele, »die über Tod und Leben hinweg mit sich identisch ist«. Siehe Friedrich (1984), 33 und 112.

<sup>37</sup> 神即形也, 形即神也: *ji* 即 wird in buddhistischen Texten interpretiert als *he rong* 和融 »miteinander verschmolzen sein«, *bu er* 不二 »nicht-Zwei« oder *bu li* 不離 »nicht getrennt«, »unteilbar.«

<sup>38</sup> *Zhi* (»Bewußtsein«) bezeichnet hier den Gesamthalt aller seelischen Zustände und Tätigkeiten. An späterer Stelle im Text ist es dagegen im Sinne von »Sinnesempfindung«, »sinnliche Wahrnehmung« zu verstehen. Vgl. Balázs (1932), 229, Anm. 1. Im Buch *Xunzi* heißt es im Kapitel *Wangzhi* (5.104): »Wasser und Feuer haben vitale Energie (*qi*), aber kein Leben (*sheng*); Gräser und Bäume haben Leben, aber keine Sinnesempfindung (*zhi*); Vögel und Vierfüßler haben Sinnesempfindung, aber keine Rechtlichkeit (*yi*); Menschen besitzen Energie, Leben, Sinnesemp-

oder kein Bewußtsein haben, darin liegt offensichtlich ein Unterschied;/ [daher] lassen sich Geist und Körper nicht unter ein [gemeinsames] Prinzip fassen.// Daß Körper und Geist eins miteinander seien, habe ich noch nicht gehört.

**Antwort:** Der Körper ist die Beschaffenheit (*zhi*) des Geistes,<sup>39</sup> der Geist ist die Funktion (*yong*) des Körpers.// Daher °bezeichnet »Körper« die Beschaffenheit/ und »Geist« benennt die Funktion,// [weshalb] Körper und Geist nicht voneinander geschieden werden können.

## [II. Beispiele zur Veranschaulichung]

[3.] **Frage:** Der Geist ist [also] ursprünglich nicht die Beschaffenheit/ wie der Körper ursprünglich nicht die Funktion ist.// Was hat es [dann] für einen Sinn [zu behaupten], man könne sie nicht unterscheiden?

**Antwort:** Der Name ist verschieden, aber die Substanz (*ti*) ist eine.

[4.] **Frage:** Wie kann, nachdem der Name verschieden ist, die Substanz eine sein?

**Antwort:** Der Geist verhält sich zur Beschaffenheit/ wie die Schärfe (*li*) zum Messer (*dao*),/ der Körper verhält sich zur Funktion/ wie das Messer zur Schärfe.// Die Benennung seiner Schärfe ist nicht gleich dem Messer [selbst],/ die Benennung des Messers ist nicht gleich seiner Schärfe.// Aber: °verzichtet man auf die Schärfe, so hat man kein Messer,/ wirft man das Messer weg, so hat man keine Schärfe.// Ich habe noch nie gehört, daß ein Messer verlorengegangen, die Schärfe jedoch erhalten geblieben sei. Wie kann es da zusammengehen, daß der Körper untergeht, der Geist hingegen weiterexistiert?

[5.] **Frage:** Das Verhältnis von Messer und Schärfe ist vielleicht so, wie Sie sagen,/ [aber] was das Verhältnis von Körper und Geist anbelangt, so ist das rechte Verständnis doch ein anderes.// Wie kann ich das erklären? °Die Beschaffenheit von Holz hat kein Bewußtsein,/ die Beschaffenheit des Menschen hat Bewußtsein;// da [nun] der Mensch sowohl eine Beschaffenheit wie Holz hat/ als auch, im Unterschied zum Holz, Bewußtsein,// ist es da nicht so, daß Holz [nur] eine, der Mensch [hingegen] zwei [Qualitäten] besitzt?

**Antwort:** Ach, was für seltsame Worte! °Angenommen, der Mensch hätte

---

findung und außerdem Rechlichkeit, daher sind sie das Wertvollste unter dem Himmel.« Der *Guliang*-Kommentar zum *Chunqiu* merkt unter dem sechzehnten Jahr des Herzogs Xi folgendes an: »Ein Stein ist ein Ding, das keine Sinnesempfindung hat, ein Reiher ist ein Ding, das ein wenig Sinnesempfindung hat.« *Chunqiu Guliang zhuan zhushu* 8.2398b.

39 »Beschaffenheit« (*zhi*) ist hier im Sinne eines materiellen Substrates des Geistes zu verstehen. Vgl. Friedrich (1984), 112.



eine Beschaffenheit wie Holz, die [ihm] als Körper dient,/ und außerdem, im Unterschied zum Holz, Bewußtsein, welches seinen Geist ausmacht,// dann könnte man so argumentieren. °Jetzt ist [aber] die Beschaffenheit des Menschen eine Beschaffenheit, die Bewußtsein hat/ und die Beschaffenheit von Holz ist eine Beschaffenheit, die kein Bewußtsein hat./ Die Beschaffenheit des Menschen ist nicht die Beschaffenheit von Holz/ und die Beschaffenheit von Holz ist nicht die Beschaffenheit des Menschen;// wie könnte er da eine Beschaffenheit wie Holz/ und noch dazu, im Unterschied zu Holz, Bewußtsein haben?//

**[6.] Frage:** Das, wodurch sich die Beschaffenheit des Menschen von der Beschaffenheit des Holzes unterscheidet, ist, daß sie (die Beschaffenheit des Menschen) Bewußtsein hat. Worin unterscheidet sich ein Mensch, der kein Bewußtsein hat, vom Holz?

**Antwort:** Ein Mensch besitzt niemals eine Beschaffenheit, die kein Bewußtsein hat,/ so wie Holz niemals einen Körper besitzt, der Bewußtsein hat.//

**[7.] Frage:** Hat der Leichnam eines Toten denn keine Beschaffenheit, die kein Bewußtsein hat?

**Antwort:** Richtig, [der Leichnam eines Toten] hat nicht die Beschaffenheit eines [lebenden] Menschen.<sup>40</sup>

**[8.] Frage:** Wenn das so ist, °dann hat der Mensch schließlich doch eine Beschaffenheit wie Holz/ und im Unterschied zum Holz [außerdem] Bewußtsein.//

**Antwort:** Ein Töter hat eine [nicht-bewußte] Beschaffenheit wie Holz, aber kein Bewußtsein, das ihn vom Holz unterscheidet;/ ein Lebender hat im Unterschied zum Holz Bewußtsein, aber er hat keine [nicht-bewußte] Beschaffenheit wie Holz.//

**[9.] Frage:** Ist denn das Skelett eines Toten nicht identisch mit dem Knochengerüst eines Lebenden?

**Antwort:** Ein lebender Körper ist kein toter Körper/ und ein toter Körper ist kein lebender Körper,// [denn] sie gehören verschiedenen Klassen an;<sup>41</sup> °wie könnte man das Knochengerüst eines Lebenden/ und [zugleich] das Skelett eines Toten haben?//

**[10.] Frage:** Angenommen, das Knochengerüst eines Lebenden/ ist nicht gleich dem Skelett eines Toten,// dann sollte das Skelett eines Toten °seinen

<sup>40</sup> Der Text des *Hongmùng jì* 9, T.52.55c11 lautet an dieser Stelle 是無知之質也: »Richtig, er ist eine Beschaffenheit, die kein Bewußtsein hat.« Siehe *Liang shu* 48.682, Anm. 8.

<sup>41</sup> 區已革矣 bedeutet wörtlich: »die Einteilung [in eine Klasse] hat sich bereits geändert.«

Ursprung nicht im Knochengerüst des Lebenden haben;<sup>42</sup> [wenn aber das Skelett eines Toten] seinen Ursprung nicht im Knochengerüst des Lebenden hat, // woher kommt dann dieses Skelett und wird zum Skelett?

**Antwort:** Es ist das Knochengerüst eines Lebenden, das sich in das Skelett eines Toten verwandelt hat.

[11.] **Frage:** Das Knochengerüst eines Lebenden verwandelt sich zwar in das Skelett eines Toten, [aber] erkennt man denn nicht aus der Tatsache, daß der Tod aus der Geburt folgt, daß die tote Form (*ti*) der lebenden Form gleich ist.

**Antwort:** Es ist wie bei einem in Blüte stehenden Baum, der sich in einen verdorrtten Baum verwandelt; wie sollte die Beschaffenheit des verdorrtten Baumes mit der Form (*ti*) des blühenden Baumes identisch sein!

[12.] **Frage:** Die Blüte-Form wandelt sich zur Dürre-Form, / die Dürre-Form ist [folglich] die Blüte-Form; // die Form der Seide wandelt sich zur Form des Fadens, / die Form des Fadens ist [folglich] identisch mit der Form der Seide, // welchen Unterschied gibt es zwischen ihnen?<sup>43</sup>

**Antwort:** Angenommen °Dürre wäre identisch mit Blüte / und Blüte identisch mit Dürre, // so müßte °ein Baum in der Zeit seiner Blüte [gleichzeitig] verdorrt sein und [seine Blätter] abwerfen / und in der Zeit der Dürre [gleichzeitig] Früchte tragen. // Darüber hinaus müßte sich ein blühender Baum nicht in einen verdorrtten Baum verwandeln, da ja Blüte und Dürre eins sind und es keine Möglichkeit gibt, daß er sich nochmals wandelt. Wenn Blüte und Dürre eins wären, warum ist [der Baum] nicht zuerst verdorrt und steht danach in Blüte? Warum will er zuerst blühen und danach [erst] verdorren? Der rechte Sinn [des Verhältnisses] von Seide und Faden stimmt ebenfalls mit dieser Analyse überein.<sup>44</sup>

[13.] **Frage:** Beim Dahinscheiden des lebenden Körpers muß plötzlich alles zu Ende kommen, warum empfängt man den toten Körper erst, nachdem eine endlose Zeit vergangen ist?

**Antwort:** Der Grund ist der, daß die Formen des Geboren-Werdens und des Verlöschens ihre Reihenfolge haben wollen. °Was plötzlich entsteht, muß plötzlich erlöschen, / was allmählich entsteht, muß allmählich erlöschen. // Dinge, die plötzlich entstehen, sind heftiger Wirbelwind und Platzregen; /

<sup>42</sup> Der zweite Teil dieses Satzes beginnt in der *Liang shu*-Ausgabe mit einem überflüssigen *fei* 非, das gemäß des *Hongming ji*-Textes gestrichen wurde. Siehe *Hongming ji* 9, T.52.55c19.

<sup>43</sup> Das *Hongming ji* 9, T.52.55c28 gibt 有何咎焉 (»Was ist daran falsch?«) anstelle des hier übersetzten 有何別焉.

<sup>44</sup> Das *Hongming ji* 9, T.52.56a3 gibt an dieser Stelle 絲縷同時不得爲喻: »Seide und Faden bestehen gleichzeitig, man kann sie nicht als Beispiel nehmen.«

Dinge, die allmählich entstehen, sind Tiere und Pflanzen.// Es ist das Prinzip der Wesen, daß es plötzlichen und allmählichen [Wandel] gibt.

### [III. Das Körpergleichnis]

[14.] **Frage:** [Wenn nun] der Körper gleich dem Geist ist, sind dann auch die Hände und die übrigen Körperteile Geist?

**Antwort:** Sie sind alle Teile des Geistes.

[15.] **Frage:** Angenommen, sie alle seien Teile des Geistes, so müßten, weil der Geist denken kann, auch die Hände und die übrigen Körperteile denken können.

**Antwort:** Die Hände und die übrigen Körperteile müssen schmerzliche und angenehme Sinnesempfindungen haben können, aber sie besitzen kein [urteilendes] Denken bezüglich Richtig oder Falsch.

[16.] **Frage:** Sind Sinnesempfindung und Denken eins oder sind sie verschieden?

**Antwort:** Sinnesempfindung und Denken sind gleich; °ist es oberflächlich, so ist es Sinnesempfindung,/ ist es tiefgründig, so ist es Denken.//

[17.] **Frage:** Wenn dem so ist, [dann] muß es zwei [Arten von] Denken geben. Hat es, da es zwei [Arten von] Denken gibt, zwei Geister?

**Antwort:** Es gibt nur einen menschlichen Körper, wie kann es da zwei Geister geben?

[18.] **Frage:** Wenn es nicht zwei [Geister] geben kann, °wie kann es [dann] schmerzliche und angenehme Sinnesempfindungen geben/ und darüber hinaus das [urteilende] Denken bezüglich Richtig oder Falsch?//

**Antwort:** Es ist wie bei Händen und Füßen, die, obwohl sie verschieden sind, sich zu einem Menschen zusammenfügen; obwohl [die Unterscheidung] von Richtig oder Falsch und [die Empfindung] von schmerzlichen und angenehmen [Gefühlen] verschieden sind, fügen auch sie sich zu einem Geist zusammen.

[19.] **Frage:** Das [urteilende] Denken hinsichtlich Richtig oder Falsch hat seinen Sitz nicht in den Händen oder Füßen, welchem Ort soll es denn angehören?

**Antwort:** Das [urteilende] Denken hinsichtlich Richtig oder Falsch wird vom Herzorgan beherrscht.

[20.] **Frage:** Bei dem Herzorgan handelt es sich um das Herz der fünf inneren Organe, richtig?

**Antwort:** So ist es.

[21.] **Frage:** Welcher Unterschied besteht denn zwischen den fünf inneren

Organen, daß das Herz als einziges [Organ urteilendes] Denken hinsichtlich Richtig oder Falsch besitzt?

**Antwort:** Welcher Unterschied besteht wiederum zwischen den sieben Öffnungen und [trotzdem] sind ihre Funktionen nicht gleich.<sup>45</sup>

[22.] **Frage:** Das Denken hat keine Richtung, woher weiß man, daß es vom Herzorgan beherrscht wird?

**Antwort:** Die fünf inneren Organe haben jedes seine Aufgabe; [ist das Herz krank, dann] hat [der Mensch] kein Organ, das imstande ist, zu denken.<sup>46</sup> Daher weiß man, daß das Herz die Wurzel des Denkens ist.

[23.] **Frage:** Warum ist [das Denken]<sup>47</sup> nicht in den Augen oder einem anderen Wahrnehmungsorgan angesiedelt?

**Antwort:** Wenn das Denken in den Augen angesiedelt sein könnte, warum ist dann das Sehvermögen nicht in den Ohren angesiedelt?

[24.] **Frage:** Die Form des Denkens hat keine Wurzel, aus diesem Grund könnte [das Denken auch] in den Augen sitzen./ Die Augen haben [hingegen] selber eine Wurzel, sie [können daher] nicht ersatzweise in einem anderen Körperteil sitzen.//

**Antwort:** Warum sollten die Augen eine Wurzel, das Denken dagegen keine Wurzel haben; wenn es keine Wurzel in meinem Körper hätte und sich an jedem beliebigen anderen Ort ansiedeln könnte, dann wäre es auch möglich, daß °die Gefühle von Zhang A im Körper von Wang B wohnten/ oder das Naturell von Li C dem Leib von Zhao D anvertraut wäre.// Ist das etwa so? Es ist nicht so.

#### [IV. Wie erkennt man einen Weisen?]

[25.] **Frage:** Der Körper eines Weisen ist wie der Körper eines gewöhnlichen Menschen, und trotzdem gibt es einen Unterschied zwischen gewöhnlichen [Menschen] und Weisen, daher weiß man, daß Körper und Geist verschieden sind.

**Antwort:** Das ist nicht richtig. Reines Gold vermag zu glänzen, unreines [Gold] vermag nicht zu glänzen. Wie könnte reines Gold, das zu glänzen ver-

<sup>45</sup> Die Version des *Hongming ji* 9, T.52.56b14 lautet 七竅亦復何殊而司用不均何也.

<sup>46</sup> Dieser Satz ist korrupt. Die Zeichen 心病則 (»Wenn das Herz krank ist, dann ...«) wurden nach *Hongming ji* 9, T.52.56b16 ergänzt. Die dortige Version lautet: 心病則思乖是以知心爲慮本 (»Wenn das Herz krank ist, ist das Denken widerspruchsvoll. Daher weiß man, daß das Herz die Wurzel des Denkens ist.«).

<sup>47</sup> Das *Hongming ji* 9, T.52.56b17 gibt 何知不寄在眼等分中耶 (»Woher weiß man, daß es nicht in den Augen oder einem anderen Teil angesiedelt ist?«).

mag, eine nicht glänzende, unreine Beschaffenheit besitzen?<sup>48</sup> °Wie könnte es ferner sein, daß der Geist eines Weisen in der Hülle eines gewöhnlichen Menschen verweilt;/ ebenso kommt es nicht vor, daß der Geist eines gewöhnlichen Menschen dem Körper eines Weisen anvertraut ist.// Deshalb °[gehören] achtfarbige [Augenbrauen] und doppelte Pupillen zum Äußeren von [Fang]xun und [Chong]hua/ [so wie] Drachenantlitz und Pferdendund das Aussehen von Xuan[yuan] und Gao[yao prägen].//<sup>49</sup> Dies sind Besonderheiten in der äußeren Gestalt [von Weisen]. °Im Herzen von Bigan waren sieben Öffnungen nebeneinander angeordnet/<sup>50</sup> und die Galle von Boyue war groß wie eine Faust.//<sup>51</sup> Dies sind Besonderheiten bei den inneren Organen [von Weisen]. So wissen wir, daß bestimmte Körperteile bei Weisen stets [den Rahmen] des Gewöhnlichen übersteigen. Es ist nicht so, daß nur ihr Dao verschieden von dem der [übrigen] Wesen ist, auch an Gestalt übertreffen sie die zahllosen Wesen. Daß gewöhnliche [Menschen] und Weise den gleichen Körper haben sollen, kann ich leider nicht akzeptieren.

[26.] **Frage:** Ihr habt gesagt, die Gestalt eines Weisen sei zwangsläufig verschieden von der eines gewöhnlichen Menschen. Darf ich fragen: °Yang Huo glich [Kong] Zhongni/ und Xiang Ji ähnelte dem Großen Shun;//<sup>52</sup> aus welchem Grund waren [der Große] Shun<sup>53</sup> und Xiang [Ji], Konfuzius und Yang [Huo] verschieden an Weisheit [aber dennoch] von gleicher Gestalt?

**Antwort:** Alabaster ähnelt der Jade, aber er ist keine Jade;/ ein Huhn gleicht dem Phönix,<sup>54</sup> aber es ist kein Phönix.// [Wenn] es so etwas bei den Dingen tatsächlich gibt, [dann] muß es natürlich auch bei den Menschen so sein. Xiang [Ji] und Yang [Huo] ähnelten in ihrer äußeren Erscheinung zwar

48 Ich folge hier dem Text des *Hongming ji* (9, T.52.56c19), der an dieser Stelle lediglich 能照之精金寧有不照之穢質 gibt, ohne einleitendes 有 wie in der *Liang shu*-Version. Eine Übersetzung getreu nach der Version des *Liang shu* müßte lauten: »[Wenn] es reines Gold gibt, das zu glänzen vermag, [dann] gibt es noch viel eher unreine Beschaffenheit, die nicht zu glänzen vermag.«

49 *Hao* 皐 emendiert zu *gao* 皋 nach *Hongming ji* 9, T.52.56c22. Fangxun ist der persönliche Name (*ming*) des legendären Kaisers Yao, Chonghua der seines Nachfolgers Shun. Xuanyuan ist der Name des Hügels, auf dem der Gelbe Kaiser lebte. Nach Sima Qian (*Shi ji* 1.1) ist Xuanyuan der persönliche Name des Gelben Kaisers (Huangdi). Gaoyao war Minister des legendären Kaisers Shun und dessen designerter Nachfolger. Er starb jedoch früh und konnte deshalb den Thron nicht besteigen. Zu den körperlichen Besonderheiten dieser Weisen siehe Wang Chongs *Lunheng* 3.36 und Tjan Tjoe Som (1952), Bd. 2, 531–33.

50 Das *Hongming ji* 9, T.52.56c23 gibt 並列 anstelle von 列角.

51 Siehe Anm. 196, S. 186.

52 Siehe Anm. 197, S. 187.

53 Im *Hongming ji* 9, T.52.56c28 heißt es 帝舜 (»Kaiser Shun«).

54 Anstelle von 雞 (»Huhn«) gibt das *Hongming ji* 9, T.52.57a1 鸛 (»Kranich«).

[dem Großen Shun bzw. dem Konfuzius], aber dies war keine echte Ähnlichkeit, [denn] ihre Herzorgane waren nicht von gleicher Art. Die äußere Erscheinung allein ist wertlos.

**[27.] Frage:** Daß der Unterschied zwischen gewöhnlichen [Menschen] und Weisen darin besteht, daß sowohl ihre [äußere] Gestalt wie auch ihr Herzorgan nicht gleich ist, mag sein; [aber:] was die höchste Vollendung der Weisen anbelangt, so gibt es dabei nicht zweierlei Maß, gleichwohl °unterschieden sich [Kong] Qiu und [der Herzog von Zhou], Dan in ihrer Körperhaltung/ so wie auch [Cheng] Tang und [König] Wen von ungleichem Aussehen waren.//<sup>55</sup> An diesem Beispiel wird noch klarer, daß Geist und Körper nicht identisch sind.

**Antwort:** Die Weisen stimmen hinsichtlich ihres Herzorgans überein, ihre Gestalt muß nicht unbedingt übereinstimmen, so wie °Pferde verschiedene Haare haben, aber gleichartig rennen,/ oder Jade unterschiedliche Farben hat und trotzdem von gleichmäßiger Schönheit ist.// °[Die Edelsteine] aus [Chui]ji im [Staate] Jin<sup>56</sup> und die [Juwelen] der He-Familie aus Jing<sup>57</sup> haben daher gleichermaßen den Wert mehrerer Städte/ und [der Fuchs] Hualiu wie der Rappe Luli kommen beide tausend Meilen weit.//<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Das *Baihu tong* berichtet, daß der Kopf des Konfuzius eine konkave Form wie ein »umgedrehtes Gewölbe« (*fanyu* 反宇) gehabt habe, zum Zeichen seiner Fähigkeit, Geisteskräfte aufzunehmen und zur Entfaltung zu bringen. Wang Cong's *Lunheng* enthält hingegen den Ausdruck »umgedrehte Flügel« (*fanyu* 反羽), was Forke in seiner Übersetzung so interpretiert, daß die Arme des Konfuzius wie die Flügel eines Vogels nach hinten gebogen gewesen seien. Fan Zhen scheint sich hier auf die Version des *Lunheng* zu berufen, denn er spricht von den »Körperhaltungen« dieser Weisen. Der Herzog von Zhou hatte einen Buckel, Stärke und Heroismus symbolisierend. Cheng Tang, der Gründer der Shang-Dynastie, hatte nach *Lunheng* an jedem Arm zwei Ellenbogen (nach der Version des *Baihu tong* vier), seine Fähigkeit signalisierend, Schutz zu gewähren. König Wen, der Gründer der Zhou-Dynastie, besaß der Tradition nach vier Brustwarzen als Zeichen seines Mitgefühls und seiner Sorge um andere. Siehe *Lunheng* 3.36, übersetzt von Forke (1962), Bd. 1, 304–05; Tjan Tjoe Som (1952), Bd. 2, 531–33.

<sup>56</sup> Chuiji war ein für seine Edelsteine berühmter Ort im Staate Jin der Frühlings- und Herbst-Periode. *Chunqiu Zuozhuan zhushu* 12.1791b (Xigong 2. Jahr).

<sup>57</sup> *Jing* (*Hongming* ji 9, T.52.57a8 gibt Chu 楚): anderer Name für den Staat Chu. Zum Reichtum der He-Familie aus Chu siehe *Han Feizi jiji* 4.66–68.

<sup>58</sup> Die genannten Pferde gehören zu den acht edlen Rössern des Zhou-Königs Mu (reg. 956–918 v. Chr.). Siehe *Zhuangzi jishi* 17.256 und *Liezi zhu* 3.32–33.

## [V. Der Ahnenkult: ein didaktisches Mittel]

[28.] **Frage:** Daß Körper und Geist keine Zweiheit sind, habe ich bereits gehört. [Wenn] der Körper zerfällt, erlischt der Geist, [dieses] Prinzip ist zweifellos richtig. Dürfte ich fragen, welche Bedeutung der Satz der kanonischen Schrift [über die kindliche Pietät] hat: »Man errichtet Tempel für die Ahnen und bringt ihren [verstorbenen] Seelen Speiseopfer dar.«<sup>59</sup>

**Antwort:** So lautet die Lehre der Weisen, mit der sie °die Herzen pietätvoller Söhne bestärken/ und [diejenigen] anspornen,<sup>60</sup> die in Gedanken [an ihre Ahnen] nachlässig sind.// Diese Lehre geistig zu erfassen und [den Menschen] klar zu machen,<sup>61</sup> das ist die Bedeutung dieses Satzes.

[29.] **Frage:** Boyou legte einen Panzer an/ und Pengsheng erschien als Eber,<sup>62</sup> was die alten Schriften seit jeher aufgezeichnet haben. Sollte das etwa nur [zu dem Zweck geschehen sein] eine Lehre zu etablieren?

**Antwort:** Spuk und seltsame Vorfälle sind weit verbreitet. Manche bleiben, manche vergehen./ Die, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind,<sup>63</sup> sind zahlreich, [jedoch] nicht alle werden zu Dämonen.// Warum sollten allein Boyou und Pengsheng dazu imstande sein. Die mal Mensch, mal Eber waren,<sup>64</sup> müssen nicht unbedingt Fürstensöhne aus Qi (Pengsheng) und Zheng (Boyou) gewesen sein.

[30.] **Frage:** In den *Wandlungen* (*Yijing*) heißt es: »Daher weiß man, daß die Zustände von Dämonen und Geistern denen von Himmel und Erde ähnl-

59 *Xiao jing zhushu* 9.2561b.

60 Das *Hongming ji* 9, T.52.57a12 hat *cong* 從 (»folgen«) für *mi* 弼 (»bestärken«).

61 *Shen er ming zhi* 神而明之. Dies ist ein implizites Zitat aus dem *Xici*-Kommentar zum *Buch der Wandlungen*, das in voller Länge lautet: 神而明之存乎其人 »[Den Wandel unter dem Himmel] geistig zu erfassen und klar zu machen, [beruht auf dem rechten Manne].« Der Subkommentar zu dieser Stelle lautet: 人能神此易道而顯明之者存在於其人 »Die Fähigkeit des Menschen, das Dao des Wandels geistig zu erfassen und zu verdeutlichen, beruht auf dem rechten Manne.« Siehe *Zhouyi zhengyi* 7.83a. Übersetzung: Wilhelm (1988), 300. Fan Zhen argumentiert hier, daß ebenso wie die unendlichen Wandlungen in der Natur auch die Bedeutung der kindlichen Pietät den gewöhnlichen Menschen nur durch die Vermittlung von Weisen verständlich gemacht werden kann, die sich zu diesem Zweck eines didaktischen Mittels, der Lehre (*jiao*), bedienen.

62 Boyou und Pengsheng waren beide eines unnatürlichen Todes gestorben und trieben daraufhin als Geister ihr Unwesen. Zu Boyou siehe Legge (1960), Bd. 5, 553, 557, 613 und 618. Zu Pengsheng siehe ebd., 69–70 und 81–82.

63 Das *Hongming ji* 9, T.52.57a16 gibt anstelle von *qiang si* 強死 (»eines gewaltsamen Todes sterben«) *li si* 理死, dessen Bedeutung mir unklar ist.

64 Im *Hongming ji* 9, T.52.57a17 heißt es *zha ren zha shi* 乍人乍豕 anstelle von *zha wei ren shi* 乍爲人家.

lich und nicht verschieden sind.«<sup>65</sup> Ferner heißt es: »Ein Wagen voller Dämonen.«<sup>66</sup> Was bedeutet das?

**Antwort:** Es gibt Vögel und es gibt Vierfüßler, das ist der Unterschied zwischen Fliegen und Laufen./ Es gibt Menschen und es gibt Geister, das ist der Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren [Welt].// °Daß Menschen vergehen und zu Geistern werden/ und Geister vergehen und zu Menschen werden,// habe ich noch nicht gewußt.

### [VI. Conclusio]

[31.] **Frage:** Welchen Nutzen bringt nun das Wissen über das Erlöschen des Geistes?

**Antwort:** Die Anhänger des Buddha schädigen die Regierung/ und die Sramanas untergraben die Sitten.// In Windeseile und wie plötzlich aufsteigender Nebel verbreiten sie sich unaufhörlich. °Ich bin zutiefst bekümmert wegen dieses Übels/ und grübele über die Rettung [derer] nach, die darin ertrinken.// Denn [die Anhänger des Buddhismus] erschöpfen ihr Vermögen, um sich unter die Mönche zu stürzen,/ richten Haus und Hof zugrunde, um dem Buddha nachzulaufen,// ohne sich um ihre engsten Verwandten zu sorgen/ oder Mitleid mit Notleidenden zu haben.// Und warum? Der wahre Grund ist, daß °ihre eigensüchtigen Gefühle stark,/ das Verlangen, anderen zu helfen, [hingegen] schwach ist.// Aus diesem Grund °zuckt ihnen der Geiz durchs Gesicht, [wenn] sie einem armen Freund eine Kleinigkeit zukommen lassen,/ und Freude breitet sich über ihr Antlitz aus, [wenn] sie einem reichen Mönch Tausende Scheffel [Getreide] darbringen.// Ist es nicht so, daß, weil °die Mönche große Reismengen als Belohnung bekom-

<sup>65</sup> Fan Zhen verbindet in diesem Zitat zwei ursprünglich getrennte Sätze zu einem neuen Satz, wodurch dieser eine gänzlich andere Bedeutung erhält. Offensichtlich verwendet Fan Zhen diese Methode, um seine Argumentation auch kanonisch abzusichern. Wörtlich heißt es im *Yijing*: 易於天地準，能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。與天地相似故不違。 Richard Wilhelms Übersetzung lautet: »Das Buch der Wandlungen enthält das Maß von Himmel und Erde; darum kann man damit den SINN von Himmel und Erde umfassen und gliedern. Indem man emporblickend mit seiner Hilfe die Zeichen am Himmel verständnisvoll betrachtet und niederblickend die Linienzüge der Erde untersucht, erkennt man die Verhältnisse des Dunkeln und Hellen. Indem man an die Anfänge zurückgeht und die Dinge bis zum Ende verfolgt, erkennt man die Lehren von Geburt und Tod. Die Vereinigung von Samen und Kraft wirkt die Dinge; das Entweichen der Seele bewirkt die Veränderung; daraus erkennt man die Zustände der ausgehenden und zurückkehrenden Geister. Indem der Mensch dadurch dem Himmel und der Erde ähnlich wird, kommt er nicht in Widerspruch mit ihnen« *Zhouyi zhengyi* 7.77c. Vgl. Wilhelm (1988), 272f.

<sup>66</sup> *Zhouyi zhengyi* 4.51b. Vgl. Wilhelm (1988), 149.



men,/ Freunden nicht mal eine Handvoll als Vergeltung übrigbleibt/ und sich beim Üben von Mildtätigkeit niemand darum kümmert, in Not Geratenen zu helfen,<sup>67</sup> [sondern jedermann darauf erpicht ist], daß Verdienste [vorteilhaft] auf ihn selbst zurückfallen?// Ferner °verwirren [die Buddhisten das Volk] durch unklare Reden;/ sie flößen ihm mit den Leiden der Avici [-Hölle] Furcht ein,/ verführen es mit leeren Worten/ und versetzen es mit den Freuden des Tushita[-Himmels] in Verzückung.// Darum °legen [ihre Anhänger] die weitärmeligen Gewänder beiseite/ und ziehen die verlotterte Mönchskleidung (*hengyi*)<sup>68</sup> an;/ sie werfen ihre *zu*- und *dou*-Opfergefäße fort/ und stellen Wasserflasche und Bettelschale auf.// Familien verstoßen ihre Verwandten und Lieben/ und die Leute schneiden [die Linie] ihrer Nachkommen ab.// Das führt dazu, daß °die Soldaten in den Reihen der Armee dezimiert werden,/ die Ämter leer von Amtsdienern sind,/ das Getreide für müßige Umhertreiber erschöpft wird/ und Güter für Lehm und Holz [zum Bau von Buddhastatuen und Tempelgebäuden] aufgebraucht werden.// Der einzige Grund, weshalb °Verräter und Übeltäter unerträglich geworden sind,/ die Lobgesänge [auf den Buddhismus jedoch] weiterhin anhalten,// ist, daß °seine Verbreitung ohne Ende fortschreitet/ und die [durch ihn verursachten] Übel grenzenlos sind.//<sup>69</sup> Wenn °die zehntausend Dinge ihre Gestalt [hingegen] von der Natur empfangen/ und die mannigfachen [Erscheinungen] sich gleichermaßen eigenständig wandeln,//<sup>70</sup> sie plötzlich aus sich selbst heraus existieren/ und schlagartig nicht [mehr] sind,// [dann] wird sowohl werdendes nicht abgewehrt/ wie auch vergehendes nicht verfolgt// und alle [Dinge] finden gemäß dem himmlischen Prinzip Frieden in ihrer wahren Natur. °Die einfachen Leute hängen an ihren Äckern/ und die Edlen be-

67 Die Version des *Hongming ji* 9, T.52.57b21 lautet leicht abweichend 務施不關周急立德必於在己. Siehe auch *Lanyu zhushu* 6.2478a: 君子周急不繼富: »Der Edle hilft den in Not Geratenen, er vermehrt nicht den Reichtum [der Reichen].«

68 Die Mönche trugen ihre Roben in der Weise, daß die rechte Schulter unbedeckt blieb. Die Verwendung des Schriftzeichens *heng* im Zusammenhang einer Kritik des Buddhismus ist sicherlich nicht zufällig. Es weckt Erinnerungen an den zwischen 405–418 verfaßten, jedoch nicht überlieferten Traktat eines Herrn Yuan (*Yuan xian*) und eines Herrn He (höchstwahrscheinlich He Wuji, gest. 410), in dem die Autoren in Anspielung auf das Kapitel »Wurmfraß« (*Du pian*) im Buch *Han Feizi* eine »Erörterung der fünf zersetzenden Kräfte« (*wu heng zhi lun*) geben, zu denen sie auch die buddhistischen Mönche rechnen. *Han Feizi jijie* Kap. 19, Abschnitt 49, 339–350; zu dem von den Herren Yuan und He verfaßten Text siehe Daohengs *Shibo lun* in *Hongming ji* 6, T.52.35a.7–11.

69 Das *Hongming ji* 9, T.52.57b27 gibt *wu yin* 無垠 (»grenzenlos«) anstelle von *wu xian* 無限.

70 陶甄乘於自然 heißt wörtlich: »die Scheibe des Töpfers empfängt [ihre Formen] von der Natur.« Die Töpferscheibe ist einerseits das Symbol für die Wandlungen in der Natur und der Menschenwelt, andererseits aber auch für das Wirken des Herrschers, der wie ein Töpfer die Dinge in seinem Herrschaftsbereich formt. Siehe *Han shu* 51.2351.

wahren ihren Gleichmut und ihre Einfachheit.// Man bestellt sein Feld, um sich zu nähren, worauf die Nahrungsmittel niemals ausgehen können;/ man züchtet Seidenraupen, um sich zu kleiden, worauf die Kleidung niemals erschöpft werden kann.// Die Untertanen haben einen Überfluß [an Gütern], mit dem sie die Oberen unterhalten/ und die Oberen begegnen ihren Untertanen mit Nicht-Handeln (*wu wei*).// Man kann das Leben unverehrt erhalten,/ [seine Verwandten ernähren, sich selbst und anderen helfen,]/<sup>71</sup> den Staat in Ordnung bringen/ und dem Fürsten die Vorherrschaft [im Reich] sichern,// [wenn] man diesen Weg wählt.

Als dieser Traktat erschien, gab es einen Aufschrei bei Hofe und in der Beamtenschaft. [Xiao] Ziliang versammelte Mönche, um ihn zu widerlegen; diese waren jedoch nicht imstande, [Fan Zhen] zum Nachgeben zu bewegen.

[Fan] Zhen verbrachte mehrere Jahre im Süden und wurde dann in die Hauptstadt zurückgerufen.<sup>72</sup> Dort angekommen, ernannte [der Kaiser] ihn zum Sekretär im kaiserlichen Sekretariat (*zhongshu lang*) und [später zum] Gelehrten an der Kaiserlichen Universität (*guozhi boshi*). [Fan Zhen] starb in Amt und Würden. Seine gesammelten Schriften umfassen zehn *juan*.

*Text 9: Der Sekretär (»zhongshu«) Fan Zhen verzichtet in einer Throneingabe auf die Beförderung zum Gelehrten an der kaiserlichen Universität (»guozhi boshi«) und empfiehlt Pei Ziyue (469–530) für diese Position<sup>73</sup>*

Ich bin der untertänigsten Ansicht: Der frühere Truppenverwalter (*lushi canjun*) im Quartier des Oberkommandierenden (*guanjun fu*), Pei Ziyue aus Hedong, 40 Jahre alt, mit dem Großjährigkeitsnamen Jiyuan, hat sich in jungen Jahren das Verhalten des Höchsten Menschen<sup>74</sup> (*zhiren*) zu eigen gemacht und als Erwachsener die Sitten eines im ganzen Reich herausragen-

<sup>71</sup> Das in Klammern Stehende habe ich nach *Hongming ji* 9, T.52.57c3–4 ergänzt. Dort heißt es 可以養親可以爲己可以爲人.

<sup>72</sup> Die Jahre im Süden beziehen sich auf die Zeit seiner Verbannung von 505–507.

<sup>73</sup> *Liang shu* 30.442. Diese Throneingabe entstand im Jahre Tianjian 7 (508/09). Siehe Hayashida (1979), 291 u. 306.

<sup>74</sup> *Zhiren* (»Höchster Mensch«): Bezeichnungen für ein Menschenideal vor allem, aber nicht nur im Buch *Zhuangzi*. Siehe *Zhuangzi jishi* 1.1, 2.45–46, 7.138, 19.279, 21.312, 26.404, 33.461. Der *zhiren* lebt in vollkommener Symbiose mit dem Kosmos und den Rhythmen der Naturkräfte, daß er mit ihnen eins ist und so an der Unendlichkeit und Unsterblichkeit der Natur teilhat. Vgl. Kaltenmark (1981), 163–64.

den Aristokraten (*guoshi*) an sich geschliffen. In der Trauerzeit [für seine Eltern] handelte er den Riten gemäß, bis er so abgemagert war, daß er beinahe gestorben wäre. Und [auch] nach Beendigung der Trauerzeit beließ er es bei groben Feldfrüchten und Wasser. Er verblieb unbeachtet in untergeordneten Positionen, gering an Status und wenig bekannt; aber Pei Ziyue war von Natur aus nicht habgierig und das Gefühl der Ungeduld war ihm fremd. Aus diesem Grund empfehlen die Weitblickenden ihn mit anerkennenden Seufzern und [die Menschen] in den Dörfern und Siedlungen bringen ihm staunend ihre Bewunderung entgegen. Was darüber hinaus die in der Familie tradierten gelehrten Beschäftigungen betrifft, so widmen [die Peis] sich seit Generationen dem Studium des Konfuzianismus und der Geschichte; sie sind in den kanonischen Schriften bewandert und erfreuen sich an Poesie und Kunst. [Pei Ziyue] verfaßte den »Abriß über die [Geschichte der] Liu-Song« (*Songlüe*) in 20 *juan*, in dem er [die Geschichte dieser] Dynastie von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende umfassend zusammenstellt. Die sprachliche Gestaltung wie auch das Arrangement der Tatsachen haben einiges, was Beachtung verdient. Außerdem ist [die Gliederung] der Abschnitte und Sätze wohldurchdacht und verständlich und seine Erklärungen der Wörter und Zitate kann man weitergeben. Wenn man diesen Abriß [als Lehrmaterial] in den Schulen etablierte, um damit den Nachwuchs (*houjin*) anzuspornen, dann könnte man voraussichtlich Klärung darüber erstreben, [ob der Ausdruck »yi Kui« der »einbeinige Kui« oder »Kui alleine« bedeutet], und zweifelhafte [historische Berichte wie der von] den drei Schweinen, [die zu Fuß einen Fluß überquerten], wären frei von Fehlern.<sup>75</sup> Ich bin der

75 Yi Kui — 夔 («der eine Kui« oder »der einbeinige Kui«). Kui war der Musikmeister des Kaisers Shun. *Shang shu zhengyi* 3.131b-c. Im *Lüshi chunqiu* 22:6.294 findet sich hierzu folgender Dialog zwischen dem Herzog Ai von Lu (Lu Ai *gong*) und Konfuzius: »Herzog Ai von Lu befragte Konfuzius und sagte: »Der Musikmeister Kui soll [nur] ein Bein (*yi zu* — 一足) gehabt haben, ist das wahr?« Konfuzius antwortete: »Einst wollte [Kaiser] Shun mit Hilfe der Musik die Lehre unter dem Himmel bekannt machen. Darauf befahl er [dem Aufseher über den Himmel] Zhong und [dem Aufseher über die Erde] Li, den in der Wildnis lebenden Kui aufzusuchen und an den Hof zu bringen. Shun ernannte Kui zum Musikmeister. [...] Zhong und Li wiederum wollten noch jemanden [wie Kui] suchen. Shun sprach: »Die Musik ist die Essenz von Himmel und Erde, das Maß für Gewinn und Verlust. Deshalb kann nur ein Weiser [ihre verschiedenen Elemente aufeinander] abstimmen. Das ist die Wurzel der Musik. Kui ist imstande, sie abzustimmen und dadurch das Reich friedlich zu machen. Von so einem wie Kui ist ein einziger schon genug.« Darum heißt es: »Kui alleine ist genug (*Kui yi zu* 夔一足). Es ist nicht so, daß er nur ein Bein gehabt hätte (*fei yi zu* 非一足).« Siehe auch *Han Feizi jiji* 12:33.221–222. In der späteren Tradition wird die hier von Konfuzius verworfene Behauptung, Kui habe nur ein Bein gehabt, jedoch aufgegriffen, wodurch die Figur des Kui in der Folge zum Topos für die Verwendbarkeit eines Menschen ungeachtet seiner möglicherweise zahlreichen Defekte wird. Die Wendung *san shi she he* 三豕涉河 »drei Schweine überqueren zu Fuß einen Fluß« ist ein vielzi-

untertänigsten Ansicht: Die kaiserliche Familie ist äußerst tugendhaft und glorreich und zahlreiche Gelehrte halten sich bei Hofe auf. Die Beamten [unserer Dynastie] überragen diejenigen aus dem Hause Gui und die zahlreichen Talente sind vortrefflicher als die [Mitglieder der] Ji-Sippe<sup>76</sup>, so daß selbst Leute mit kleinen Vorzügen angestellt werden sollten, unbeachtet der Tatsache, ob sie vornehmen oder gemeinen [Standes] sind, und auch unbedeutende Personen verdienen, daß man nach ihnen sucht,<sup>77</sup> ohne dabei vom Rang auszugehen. Ich habe die Herrscher aus alter und neuer Zeit, die tüchtigen Männer ehrten und die Guten gern hatten, der Reihe nach betrachtet, aber es hat noch keine weise Dynastie gegeben, die dabei in solch höchstem Maße eifrig war [wie die unsere]. Ich wage es, mich auf diese [Eure] Gerechtigkeit zu stützen und leichtfertig meine einfältige Meinung darzulegen. Ich bitte darum, die mir erwiesene Ehre auf [Pei] Ziye zu übertragen. Verfährt Ihr auf diese Weise, dann bewahren der Tüchtigen und der Unfähigen jeder die ihm angemessene Position. Befragte man darüber die Menge in einer Diskussion, wer würde dem widersprechen. Obwohl ich mit Pei Ziye noch nie gemeinsam Wein getrunken oder ihn persönlich in seinem Dorf besucht habe, ist [meine Einschätzung Peis] bestimmt nicht falsch, [daher] bringe ich Euch, den Tod gewärtigend, meine unbedeutende Ansicht mit größtem Respekt zu Gehör. Ich hoffe ehrerbietig, Majestät werden Erbarmen für meine Ehrlichkeit haben und die Aufrichtigkeit [meiner Ausführungen] prüfen. Gegenüber meinen Verletzungen der Höflichkeit, flehe ich, gnädige Nachsicht walten zu lassen.

---

tiertes Beispiel für eine korruptierte historische Überlieferung. Das *Lüshi chunqiu* (22:5.294–95) berichtet im Anschluß an die soeben zitierte Stelle: »Zixia (ein Schüler des Konfuzius) war auf dem Weg nach Jin, als er den Staat Wei durchquerte. Dort gab es einen, der aus historischen Aufzeichnungen vorlas und sagte: »Die Truppen von Jin und drei Schweine überquerten zu Fuß einen Fluß.« Zixia sagte: »Falsch, es heißt [im Jahre] *jihai*. [Das Zykluszeichen] *ji* 己 ist dem Zeichen *san* 三 «drei» ähnlich und [das Zeichen] *shi* 豕 «Schwein» gleicht [dem Zykluszeichen] *hai* 亥. Fragt man die Leute in Jin, so sagen sie: »Die Truppen von Jin überquerten im Jahre *jihai* einen Fluß.««

<sup>76</sup> Die Gui-Sippe war die Herrschersippe des Staates Chen und stellte berühmte Beamte im Staate Qi. Ji ist der Name des Herrscherhauses der Zhou-Dynastie.

<sup>77</sup> *Yi jie ke qiu* 一介可求 »[auch] ein einzelnes Senfkorn verdient es, daß man nach ihm sucht«: vgl. die Textstelle in *Huainanzi* 16.275, wo es heißt: »Das Verhältnis des Edlen zu einem Guten ist wie bei einem Reisigsammler, der einen kleinen Zweig sieht und diesen aufammelt oder der, wenn er [einen Halm] Lauch entdeckt, diesen herauszupft.« Die von Fan Zhen hier vertretene Ansicht, jeder Mensch, auch der mit Fehlern behaftete, könne sinnvoll eingesetzt werden, findet sich auch im Kapitel »Shi cai« (»Auf Talente eingehen«) des zeitgenössischen Werkes *Liu-zu*. Siehe *Liu-zu jiyao* 5:27.161–167; Arndt (1994), 93–96.

*Text 10: Pei Ziyes »Traktat über die Auswahl von Beamten« (»Xuanju lun«) aus dem »Songlüe«: II<sup>78</sup>*

Im *Buch der Urkunden* (*Shang shu*) heißt es: »[Die Könige des Altertums] hielten die Vornehmen in Ehren, da sie dem Herrscher nahe sind.«<sup>79</sup> Unter dem Himmel gab es [jedoch] niemanden, der von Geburt an vornehm war. Darum war man in der Lage, Tugend und Rechtschaffenheit (*daoyi*) [bei einem Menschen] hochzuachten, ohne Unterschied, ob es sich um einen Lastenträger oder einen Händler handelte; wenn jemand [für ein Aufgabe] nicht geeignet war, wie hätten die alten Herrscher ihn da auswählen können, nur weil er aus einer Adelsfamilie stammte?

[Als die Macht] der Zhou-Dynastie nachließ und die Riten zugrunde gingen, wurde die Politik von den Untergebenen gemacht. Die Minister und *shidaifu* folgten einander eigenmächtig [in die Ämter] und ihre unfähigen Erben hatten weiterhin einen Rang unter den Hausbeamten [der Herrscher der Einzelstaaten]. Sogar gewöhnlichen Leuten aus dem einfachen Volk wurde die einem Markgrafen (*hou*) oder Grafen (*bo*) [zustehende] Höflichkeit erwiesen; man bezeugte ihnen Respekt und empfing sie wie hohe Besucher. [Dies alles] war zu jener Zeit nichts Ungewöhnliches. Danach hatten die mächtigen Familien in den vier Himmelsrichtungen eine Klientel von mehreren tausend [Personen, um deretwillen] sie ihre Stellung erniedrigten und mit denen sie sich gemein machten, [indem] sie gemeinsam mit ihnen aßen und intime Freundschaften pflegten.<sup>80</sup> Selbst gegenseitiges Anlehnן wurde zur Gewohnheit.

In den beiden Han-Dynastien verehrte man die Ru[-Gelehrten] und maß dem Dao großes Gewicht bei. [Sowohl] bei Hofe [als auch] in den Gemeinden waren das Wissen und das Verhalten [eines Menschen] am wichtigsten. Selbst die Söhne und Enkel berühmter Minister waren den Gelehrten (*shi*) aus dem gewöhnlichen Volk gleichgestellt; zwar unterschied man zwischen *shi* und *shu* (»Gemeine«), aber es gab keine Trennung in vornehme und einfache [Familien].

Seit den Jin wandelten sich die Gepflogenheiten allmählich, wiewohl es auch weiterhin eminente Gelehrte vom Land gab, die sich in [einem Amt]

<sup>78</sup> Übersetzung nach *Tongdian* 16.388–389. Siehe auch *Quan Liang wen* 53.3265 sowie *Zizhi tongjian* 128.4038–39.

<sup>79</sup> Es handelt sich nicht um ein Zitat aus dem *Shang shu*, sondern aus dem *Li ji. Li ji zhengyi* 47.1594b. Vgl. Couvreur (1899), Bd. 2, 283.

<sup>80</sup> *Tong pao* 同袍 wörtlich »das Gewand teilen mit jemandem.« Hier übersetzt als »intime Freundschaften mit jemandem pflegen.« Siehe Legge (1960), IV, 201.

der reinen Laufbahn (*qingtu*) etablieren konnten. In den letzten Jahren beförderte man [dagegen] ausschließlich Leute aus angesehenen Familien. Seit dieser Zeit zeigen sich die Söhne der Drei Herzöge (*san gong*) überheblich gegenüber den Familien der Neun Minister (*jiu qing*) und die Enkel der Kammerherren des Gelben Tores (*huangmen shilang*) sowie der Kaiserlichen Berater (*sanji changshi*) verachten die Häuser der lokalen Beamten (*lingzhang*); gegenseitig steigern sie sich in Hochmut und Prahlerei und streiten über Nichtigkeiten. Sie diskutieren immer nur über den Familienstand [einer Person], nie [hingegen] über Tüchtigkeit und Können. Nachlässigkeit und Hochmut sind zur üblen Gewohnheit geworden, das ist nicht der Weg, auf dem man Zurückhaltung fördert, zur Tugend anspornt und die Wandlung [durch Erziehung] gedeihen läßt.<sup>81</sup>

Weil ihre Brillanz oberflächlich und unbeständig war, wären Xie Lingyun und Wang Sengda, angenommen, sie wären aus einfachen Familien hervorgegangen, weiter unbekannt geblieben. Sie verließen sich in starkem Maße auf das *yin*-Privileg, [weshalb] es unvermeidlich war, daß sie Unheil auf sich zogen.

*Text 11: Shen Yue über den Unterschied zwischen Edlen und Gemeinen*  
(Auszug aus der Einleitung zu den »Biographien kaiserlicher Favoriten«)<sup>82</sup>

»Edler« (*junzi*) und »Gemeiner« (*xiaoren*) sind allgemeine Bezeichnungen, um die Menschen zu kategorisieren. Bewegt sich einer [auf den Pfaden] des Dao, dann ist er ein Edler, handelt er dem Dao zuwider, dann ist er ein Gemeiner. Aus diesem Grunde stieg Taigong [Wang] vom Schlächter [von Opfertieren] und Fischer zum Präzeptor (*shi*) der Zhou auf und Fu Yue verließ seine Holzplankenkonstruktionen und wurde Minister der Yin[-Dynastie].<sup>83</sup> Man diskutierte nicht darüber, wieviele Generationen [von Vorfahren] Herzöge oder Markgrafen gewesen waren oder wieviel einer für sein Essen aufzuwenden [in der Lage war]. Ob jemand [für ein Amt] ausgewählt wurde oder in Verborgenheit verharrte, entschied sich ausschließlich an seinem Talent.

<sup>81</sup> Der Text des *Tongdian* endet an dieser Stelle. Die folgenden beiden Sätze wurden nach *Zizhi tongjian* 128.4039 hinzugefügt.

<sup>82</sup> *Song shu* 94.2301–02. Siehe auch *Zizhi tongjian* 128.4038; *Wen xuan* 50.15a–18a.

<sup>83</sup> Siehe Legge (1960), II, 446.

*Text 12: Pei Ziye kommentiert eine Amnestie Song Wudis (reg. 420–422), die dieser anlässlich seines Regierungsantritts verkündet hatte. Bestandteil des Gnadenaktes war die Amnestierung derjenigen, die sich eines Vergehens (z. B. der Fälschung) gegen die »lokalen Beurteilungen« (»xianglun«) und »reinen Kritiken« (»qingyi«) schuldig gemacht hatten.<sup>84</sup>*

Kaiser [Song Wudi] begab sich zur Halle des Höchsten Äußersten (Taiji *di-an*), verkündete eine große Amnestie und änderte die Regierungsdevise. Alle diejenigen, die gegen die lokalen Beurteilungen (*xianglun*) oder die reine Kritik (*qingyi*) verstoßen hatten, wurden [von ihrer Schuld] reingewaschen und man machte einen neuen Anfang mit ihnen.

Pei Ziye kommentiert dies mit den Worten: »Einst übernahm Chonghua (Kaiser Shun) die Kaiserwürde [von Kaiser Yao, worauf] die vier Schurken in die Verbannung geschickt wurden.<sup>85</sup> König Wu [der Zhou] besiegte die Yin[-Dynastie, worauf] das unbotmäßige Volk nach Luo umgesiedelt wurde.<sup>86</sup> Die Schlechtigkeiten in der Welt sind überall dieselben;<sup>87</sup> die lokalen Beurteilungen und reinen Kritiken zu beseitigen, das ist ein Fehler!«<sup>88</sup>

*Text 13: Reaktion auf Fan Zhens »Shenmie lun«*

Als dieser Traktat erschien, gab es einen Aufschrei bei Hofe und in der Beamtschaft. [Xiao] Ziliang versammelte Mönche, um ihn zu widerlegen; diese waren jedoch nicht imstande, [Fan Zhen] zum Nachgeben zu bewegen. Wang Yan<sup>89</sup> aus Taiyuan verfaßte daraufhin eine Abhandlung, in der er Fan Zhen mit den Worten verspottete: »Oho, Meister Fan! Du weißt nicht einmal, wo sich die Seelen deiner Vorfahren befinden.« Er wollte [Fan] Zhen damit jede Möglichkeit der Entgegnung nehmen, doch dieser wiederum antwortete: »Oho, Meister Wang! Du weißt zwar, wo sich die Geister deiner Vorfahren aufhalten, getraust dich aber nicht, Selbstmord zu be-

<sup>84</sup> *Zizhi tongjian* 119.3734–35; siehe auch *Song shu* 3.51–52. Vgl. Ochi (1984), 237–38; ders. (1991), 75.

<sup>85</sup> *Shang shu zhengyi* 3.128c; *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 20.1863a; Legge (1960), III, 39–40 bzw. V, 280, 283.

<sup>86</sup> Vgl. Legge (1960), III, 571.

<sup>87</sup> Loc.class. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 9.1770c; Legge (1960), V, 89.

<sup>88</sup> Vgl. die meinem Verständnis dieses Textes widersprechende Auffassung Ochi Shigeakis, wonach Wudi durch sein Edikt die auf der Basis gefälschter Beurteilungen vorgenommenen Einstellungen von Beamten rückgängig gemacht habe und dafür von Pei Ziye gelobt worden sei. Ochi (1984), 237–38; (1991), 75.

<sup>89</sup> Ansonsten unbekannt.

gehen, um ihnen zu folgen.« Die Boshaftheiten der Disputanten waren alle von dieser Art.<sup>90</sup>

*Text 14: Yān Zhizhis Antwort auf den Brief des Mönches Fayun einschließlich einer Widerlegung des Traktates über das Erlöschen des Geistes von Fan Zhen*<sup>91</sup>

Ich habe Eure Mitteilung empfangen und den Befehl, in dem Majestät dem Untergebenen [Fan Zhen] antworten sowie den Traktat über das Erlöschen des Geistes prüfen, ehrerbietig gelesen.

Form erstreckt sich ihrem Wesen nach auf das Grobe, [dennoch] ist sie zuweilen unscheinbar und verborgen [und somit] schwer zu verstehen. Ganz zu schweigen von der Ordnung des Wissens, welche fein und dicht ist; wie könnte ein verwirrter Blick fähig sein, sie zu erfassen! Das ist der Grund, weshalb die Ansicht, [mit dem Tod höre das Leben auf], und die Ansicht, [Körper und Geist seien unvergänglich], miteinander wettsiefen und die Lehren von der Einheit [aller Dinge] und der Verschiedenheit [aller Dinge] um die Vorherrschaft konkurrieren. Wenn der mittlere Weg im Herzen wohnt, dann kann man aus dem Strom der Begierden zurückkehren. [Diejenigen], deren Ansichten an einem der beiden Extreme festhalten, werden dasjenige Ufer (das Nirvāna) für immer verfehlen. In dem »Traktat über das Erlöschen des Geistes« ist dieses Hindernis wirklich schwerwiegend. Emporblickend vertraue ich auf unseren weisen Herrscher, auf dem die wahre Lehre wie auf einem Pfeiler ruht, und der dieses weise Edikt erlassen hat, dadurch Klarheit bringend wie bei sich auflösenden Wolken. Es stimmt nicht nur genau mit den Lehren der Klassiker überein, sondern es verbreitet respektvoll die rechte Gesinnung hinsichtlich der Kindespietät; es erfaßt bis ins kleinste die Quellen des Lebens und erschöpft tiefgründig die Wurzeln der [menschlichen] Handlungen. Das Edikt läßt die [moralische] Natur [der Menschen], an den Riten festzuhalten, das Gefühl der Sehnsucht [nach den Eltern] hervorbringen und immer beständig werden.<sup>92</sup> Es

<sup>90</sup> *Nān shi* 57.1421. Vgl. Balázs (1932), 227.

<sup>91</sup> *Hongming ji* 10, T.52.65b23–c4. Vgl. Makita (1973–75), Bd. 3, 536.

<sup>92</sup> Die hier mit »das Gefühl der Sehnsucht [nach den Eltern]« übersetzte Wendung *jiān shuānglū* (wörtlich: »auf Reif und Tau treten«) referiert auf eine Stelle im *Buch der Riten* (*Li jī*): »Nachdem [im Herbst] Reif und Tau niedergegangen sind und der Edle darauf tritt, befällt sein Herz unweigerlich eine Wehmut, die ihre Ursache nicht in der Kälte hat.« Zheng Xuan (127–200) erklärt die Wehmut als durch die Jahreszeit Herbst bedingte Sehnsucht nach den Eltern (*niàn qīn*). Siehe *Li jī zhengyi* 47.1592b.



läßt [ferner] das den Geist aufreibende Bewußtsein die Freude der Meditation hochschätzen und stärkt dadurch die Herzen. Alle sollten auf dem Weg der Weisheit Duldsamkeit einüben und aus dem Kreislauf [der Wiedergeburten] im Meer der Illusionen umkehren.

Ich, Euer Jünger [Yan Zhizhi], habe mir früh ein geläutertes Herz zum Vorbild genommen, [aber] die Furt [ins Nirvâna] noch nicht zu überqueren gewußt.

Ich habe [den Text] Euer Majestät gelesen und große Freude hat meinen Körper und meinen Geist erfüllt. Euren gnädigen [Brief] empfangen zu haben, ist ein Ansporn [für mich]. Ihr habt mir eine große Gnade gewährt.

Unterbreitet von Yan Zhizhi

## 2. Die Mitglieder des Salons und diesem nahestehende Personen

1. Personen, die in *Nan Qi shu*, *Liang shu*, *Nan shi* oder *Jinlouzi* ausdrücklich als Mitglieder des Salons erwähnt werden (in alphabetischer Reihenfolge):<sup>93</sup>

	Name	Choronym	Kategorie	Eintrittsamt	Biographie(n) / erwähnt in
1	Fan Yun 范雲 (451–503)	Nanxiang, Wuyin 南鄉舞陰	wenxue 文學	Ying zhou xicao shuzuo 郢州西曹書佐	<i>Liang shu</i> 13.229–32. <i>Nan shi</i> 57.1415–20.
2	Fan Zhen 范縝 (ca. 450– ca. 515)	Nanxiang, Wuyin	binke 賓客	ningman zhubu 寧蠻主簿	<i>Liang shu</i> 48.664–71. <i>Nan shi</i> 57.1420–22.
3	He Changyu 何昌寓 (447–497)	Lujiang, Qian xian 廬江灊縣	wenxue guan 文學官	zhou zhubu 州主簿	<i>Nan Qi shu</i> 43.759–62. <i>Nan shi</i> 30.794–95.
4	He Xian 何憺 (fl. 2. Hälfte 5. Jh.)	Donghai, Tan (?) 東海郯	wenxue	?	<i>Nan shi</i> 33.871.
5	He Xian 何憲 (fl. 492–93)	Lujiang, Qian xian	wenxue	?	<i>Nan Qi shu</i> 34.611. <i>Nan shi</i> 49.1213–14.
6	Jiang Ge 江革 (466–535)	Jiyang, Kaocheng 濟陽考城	xueshi 學士	taixuesheng 太學生 <sup>94</sup>	<i>Liang shu</i> 36.522–26.
7	Jiang Hong 江洪 (fl. um 490)	Jiyang, Kaocheng	wenxue	?	<i>Liang shu</i> 49.699. <i>Nan shi</i> 59.1463; 72.1781.
8	Jiang Yan 江淹 (444–505)	Jiyang, Kaocheng	wenxue	Nan Xu zhou congshi 南徐州從事	<i>Liang shu</i> 14.247–51. <i>Nan shi</i> 59.1447–51.
9	Kong Guang 孔廣 (fl. 483–93)	Kuaiji 會稽	wenxue	?	<i>Nan Qi shu</i> 34.616. <i>Nan shi</i> 72.1770.
10	Kong Xiu- yuan 孔休源 (469–532)	Kuaiji, Shanyin 會稽山陰	xueshi	?	<i>Liang shu</i> 36.519–22. <i>Nan shi</i> 60.1471–73.
11	Liu Hui 劉繪 (458–502)	Pengcheng 彭城	tanyi 談義	zhou zuojun zhubu 州左軍主簿	<i>Nan Qi shu</i> 48.841–43. <i>Nan shi</i> 39.1009–10.
12	Liu Xiaosun 劉孝孫 (fl. ca. 483–93)	Pengcheng	wenxue	taixuesheng	<i>Nan shi</i> 59.1463.

<sup>93</sup> Wichtige Vorarbeiten wurden insbesondere von He Rong (1949) geleistet, von dem ich die Einteilung der Salon-Mitglieder in vier Gruppen übernommen habe. Ebenfalls wichtig Ami (1960) und Zhang (1991).

<sup>94</sup> Später in seiner Karriere wird Jiang Ge *feng chaoqing* 奉朝請. *Liang shu* 36.523.

13	Lu Chui 陸倕 (470–526)	Wu jun, Wu xian 吳郡吳縣	wenxue	yicao congshi canjun 議曹從事參軍	Liang shu 27.401–03. Nan shi 48.1192–93.
14	Lu Huixiao 陸慧曉 (435–496)	Wu jun, Wu xian	binke	weiwai shi 衛尉史	Nan Qi shu 46.805–07. Nan shi 48.1190–92.
15	Qiu Guobin 丘國賓 (fl. 483–93)	Wuxing 吳興	wenxue	taixuesheng	Nan shi 59.1463.
16	Qiu Lingkai 丘令楷 (fl. 483–93)	Wuxing	wenxue	taixuesheng	Nan shi 59.1463.
17	Ren Fang 任昉 (460–508)	Yuean, Bochang 樂安博昌	wenxue	zhou zhubu 州主簿	Liang shu 14.251–58. Nan shi 59.1452–59.
18	Shen Yue 沈約 (441–513)	Wuxing, Wukang 吳興武康	wenxue	feng chaoqing 奉朝請	Liang shu 13.232–44. Nan shi 57.1403–14.
19	Wang Liang 王亮 (fl. 503)	Langye, Linyi 琅邪臨沂	?	fuma duwei, bishu lang 駙馬都尉祕書郎	Liang shu 16.267–70. Nan shi 23.623–25.
20	Wang Rong 王融 (ca. 467–ca. 493)	Langye, Linyi	wenxue	nanzhong lang ban xing canjun 南中郎板行參軍	Nan Qi shu 47.817. Nan shi 21.575.
21	Wang Sengru 王僧孺 (465–522)	Donghai, Tan xian 東海郯縣	wenxue	wangguo zuo changshi 王國左常侍	Liang shu 33.469–74. Nan shi 59.1459–62.
22	Wang Siyuan 王思遠 (452–500)	Langye, Linyi	binke	Nan Xu zhou zhubu 南徐州主簿	Nan Qi shu 43.764–66. Nan shi 24.659–61.
23	Xiao Chen 蕭琛 (478–529)	Nan Lan-ling, Lanling 南蘭陵蘭陵	wenxue	taixue boshi 太學博士	Liang shu 26.396–98. Nan shi 18.505–11.
24	Xiao Wenyan 蕭文琰 (fl. 483–93)	Nan Lan-ling, Lanling	wenxue	taixuesheng	Nan shi 59.1463.
25	Xiao Yan 蕭衍 (464–549)	Nan Lan-ling, Lanling <sup>95</sup>	wenxue	nanzhong lang facao xing canjun 南中郎法曹行參軍	Liang shu 1.1–3.102. Nan shi 6.167–7.228.
26	Xie Hao 謝顥 (fl. 483)	Chen jun, Yangxia 陳郡陽夏	youxue guan 友學官	bishu lang 祕書郎	Nan Qi shu 43.762–63. Nan shi 20.560–61.

<sup>95</sup> Die Xiao-Familie stammte ursprünglich aus dem Kreis Lanling in der Kommanderie Donghai 東海. Nach ihrer Übersiedlung in den Süden und der Gründung der Auswanderer-Kommanderie Süd-Lanling betrachtete die Familie diese jedoch als ihren Heimatort. Chen Yinke (1987), 121.

27	Xie Jing 謝璟 (fl. 494–502)	Chen jun, Yangxia	wenxue	?	<i>Liang shu</i> 50.717. <i>Nan shi</i> 19.530.
28	Xie Tiao 謝朓 (464–499)	Chen jun, Yangxia	wenxue	<i>taïwei xing canjun</i> 太尉行參軍	<i>Nan Qi shu</i> 47.825–28. <i>Nan shi</i> 19.532–35.
29	Xu Yin 徐夤 (fl. 483–93)	Gaoping 高平	xuelin 學林	?	<i>Nan shi</i> 59.1460; 1463.
30	Yu Xi 虞羲 (fl. 483–93)	Kuaiji, Yuyao 會稽餘姚	wenxue	<i>Jin'an wang shilang</i> 晉安王侍郎 <sup>96</sup>	<i>Nan shi</i> 59.1463.
31	Yu Yan 虞炎 (fl. 483–93)	Kuaiji	wenxue	?	<i>Nan Qi shu</i> 52.900. <i>Nan shi</i> 48.1198.
32	Zhang Chong 張充 (449–514)	Wu jun 吳郡	binke	<i>fujun xing canjun</i> 撫軍行參軍	<i>Liang shu</i> 21.327–30. <i>Nan shi</i> 31.811–13.
33	Zhang Rong 張融 (444–497)	Wu jun, Wu xian	tanyi	<i>Xinan wang bei zhong lang canjun</i> 新安王北中郎參 軍	<i>Nan Qi shu</i> 41.721–30. <i>Nan shi</i> 32.833–37.
34	Zhou Yong 周顒 (gest. 485)	Ru'nan, Ancheng 湘南安城	tanyi	<i>Hailing wang shilang</i> 海陵王侍郎	<i>Nan Qi shu</i> 41.730–34. <i>Nan shi</i> 34.894–95.
35	Zong Guai 宗夫 (456–504)	Nanyang, Nieyang 南陽涅陽	xueshi	<i>Linchuan wang changshi</i> 臨川王常侍	<i>Liang shu</i> 19.299–300. <i>Nan shi</i> 37.972–73.
36	Zu Chongzhi 祖沖之 (429–500)	Fanyang, Ji xian 范陽薊縣	?	<i>Nan Xu zhou ying cangshi</i> 南徐州迎從事	<i>Nan Qi shu</i> 52.903–06. <i>Nan shi</i> 72.1773–74.

2. Personen, die nicht ausdrücklich als Mitglieder des Salons Erwähnung finden, die aber für ihre außergewöhnlichen Talente bekannt waren und, von Xiao Ziliang als Beamte angestellt, freundschaftliche Kontakte zu ihm und seinem Salon unterhielten:

	Name	Choronym	Biographie(n) / erwähnt in
37	Cai Yue 蔡約 (441–484)	Jiyang, Kaocheng	<i>Nan Qi shu</i> 46.804–05. <i>Nan shi</i> 29.774.
38	Fan Shuzeng 范述曾 (431–509)	Wu jun, Qiantang 吳郡錢唐	<i>Liang shu</i> 53.769–70. <i>Nan shi</i> 70.1714–15.
39	Fan Xiu 范岫 (440–514)	Jiyang, Kaocheng	<i>Liang shu</i> 26.391–92. <i>Nan shi</i> 60.1467–68.
40	Fu Zhao 傅昭 (454–528)	Beidi, Ling zhou 北地靈州	<i>Liang shu</i> 26.392–95. <i>Nan shi</i> 60.1468–70.

<sup>96</sup> Hierbei handelt es sich um das Amt, das Yu Xi zur Zeit seines Todes bekleidete. Das Amt, mit dem Yu Xi seine Laufbahn begann, ist nicht bekannt.

41	Gu Haozhi 顧嘏之 (fl. 494)	Wu jun, Wu xian	<i>Nan Qi shu</i> 43.767. <i>Nan shi</i> 24.661.
42	He Yin 何胤 (446–531)	Lujiang, Qian xian	<i>Liang shu</i> 51.735–39. <i>Nan shi</i> 30.789–94.
43	Jia Yuan 賈淵 (440–501)	Pingyang, Xiangling 平陽襄陵	<i>Nan Qi shu</i> 52.906–07. <i>Nan shi</i> 72.1776.
44	Jiang Xiao 江敳 (452–495)	Jiyang, Kaocheng	<i>Nan Qi shu</i> 43.757–59. <i>Nan shi</i> 36.941–43.
45	Liu Yun 柳惔 (465–517)	Hedong, Xie xian 河東解縣	<i>Liang shu</i> 21.331–32. <i>Nan shi</i> 38.987–89.
46	Lu Gao 陸杲 (459–532)	Wu jun, Wu xian	<i>Liang shu</i> 26.398–99.
47	Shen Yu 沈瑀 (gest. 509)	Wuxing, Wukang	<i>Liang shu</i> 53.767–69. <i>Nan shi</i> 70.1712–14.
48	Wang Chi 王摛 (fl. 483–93)	Donghai, Tan xian	<i>Nan Qi shu</i> 39.686. <i>Nan shi</i> 49.1213.
49	Wang Jun 王峻 (gest. 521)	Langye, Linyi	<i>Liang shu</i> 21.320–21. <i>Nan shi</i> 24.654.
50	Wang Zhan 王瞻 (fl. 502)	Langye, Linyi	<i>Liang shu</i> 21.317–18. <i>Nan shi</i> 21.581.
51	Wang Zhi 王志 (gest. 513)	Langye, Linyi	<i>Liang shu</i> 21.318–20. <i>Nan shi</i> 22.607–09.
52	Wang Zhishen 王智深 (fl. 494)	Langye, Linyi	<i>Nan Qi shu</i> 52.896–97. <i>Nan shi</i> 72.1771–72.
53	Xiao Yingzhou 蕭穎胄 (462–501)	Nan Lanling	<i>Nan Qi shu</i> 38.665–74. <i>Nan shi</i> 41.1046–49.
54	Xie Chaozong 謝超宗 (?–483)	Chen jun, Yangxia	<i>Nan Qi shu</i> 36.635–39. <i>Nan shi</i> 19.542–44.
55	Xie Fei 謝朓 (441–506)	Chen jun, Yangxia	<i>Liang shu</i> 15.261–64. <i>Nan shi</i> 20.557–60.
56	Xu Xiaosi 徐孝嗣 (453–499)	Donghai, Tan xian	<i>Nan Qi shu</i> 44.771–74. <i>Nan shi</i> 15.438–41.

### 3. Gruppe der Personen, die nicht aufgrund ihrer literarischen Fähigkeiten Beamte Xiao Ziliangs waren:

	Name	Choronym	Biographie(n) / erwähnt in
57	Chu Xuan 褚炫 (fl. 477–83)	Henan, Yangdi 河南陽翟	<i>Nan Qi shu</i> 32.582–83. <i>Nan shi</i> 28.757–58.
58	Jiang Shi 江昶 (?–499)	Jiyang, Kaocheng	<i>Nan Qi shu</i> 42.750–52. <i>Nan shi</i> 47.1180–83.
59	Liu Quan 劉俊 (438–498)	Pengcheng	<i>Nan Qi shu</i> 37.649–54. <i>Nan shi</i> 39.1002–06.
60	Xiao Tanzhi 蕭坦之 (?–499)	Nan Lanling	<i>Nan Qi shu</i> 42.748–50. <i>Nan shi</i> 41.1053–56.

4. Gruppe der Personen, die nicht nachweislich in einem Gastgeber-Gast-Verhältnis zu Xiao Ziliang standen, die aber aufgrund zeitlicher Berechnungen ebenfalls zu den Beamten oder Freunden Ziliangs gehört haben müssen.

	Name	Choronym	Biographie(n) / erwähnt in
61	Cai Zun 蔡搏 (467–523)	Jiyang, Kaocheng	<i>Liang shu</i> 21.332–33. <i>Nan shi</i> 29.774–76.
62	Dao Hui 到攜 (433–490)	Pengcheng, Wuyuan 彭城武原	<i>Nan Qi shu</i> 37.647–48.
63	Kong Zhigui 孔稚圭 (447–501)	Kuaiji, Shanyin	<i>Nan Qi shu</i> 48.835–40. <i>Nan shi</i> 49.1214–16.
64	Wang Ci 王慈 (441–491)	Langye, Linyi	<i>Nan Qi shu</i> 46.802–04. <i>Nan shi</i> 22.606.
65	Wang Yan 王宴 (gest. 497)	Langye, Linyi	<i>Nan Qi shu</i> 42.741–44. <i>Nan shi</i> 24.657–59.
66	Wei Zhun 魏準 (fl. 5. Jh.)	Kuaiji	<i>Nan shi</i> 21.578.
67	Xiao Huiji 蕭惠基 (fl. 483–493)	Nan Lanling, Lanling	<i>Nan Qi shu</i> 46.809–11. <i>Nan shi</i> 18.499–501.
68	Xiao Zike 蕭子恪 (478–529)	Nan Lanling, Lanling	<i>Liang shu</i> 35.507–09. <i>Nan shi</i> 42.1068–70.
69	Xie Yue 謝朓 (454–498)	Chen jun, Yangxia	<i>Nan Qi shu</i> 43.762–64. <i>Nan shi</i> 20.561.
70	Yin Rui 殷叡 (gest. 493)	Chen jun	<i>Nan Qi shu</i> 49.851. <i>Nan shi</i> 60.1488.
71	Yuan Tuan 袁象 (447–494)	Chen jun, Yangxia	<i>Nan Qi shu</i> 48.833–34. <i>Nan shi</i> 26.707–09.

### 3. Liste der Mönche, die den Salon Xiao Ziliangs besuchten

(Die Quellenangabe im *Gaoseng zhuan* bezieht sich auf die Textstelle, an welcher der Kontakt zu Xiao Ziliang und seinem Salon belegt ist)

#### 1. »Exegeten« (*yijie seng* 義解僧)

Baoliang (444–509)	寶亮. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.337.
Fa'an (454–498)	法安. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.329.
Fadu (437–500)	法度. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.331.
Fatong (fl. 502)	法通. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.339.
Huici (434–490)	慧次. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.326.
Huiji (412–496)	慧基. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.324.
Sengrou (431–494)	僧柔. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.322.

Sengyin (434–499)	僧印. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.330.
Sengyuan (414–484)	僧遠. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.319.
Sengzhong (430–489)	僧鐘. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.307.
Zhishun (447–507)	智順. <i>Gaoseng zhuan</i> 5.335.

2. »Sûtra-Meister« (*jīngshī* 經師)

Hui ren (fl. 489)	慧忍. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.503, 505.
Sengbian (gest. 493)	僧辯. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.503.

3. »Vinaya-Kundige« (*mínglǜ* 明律)

Huiyou (fl. 479)	慧祐. <i>Gaoseng zhuan</i> 11.434.
Sengyou (445–518)	僧祐. <i>Gaoseng zhuan</i> 11.440.
Zhicheng (430–501)	智稱. <i>Gaoseng zhuan</i> 11.438.

4. »Meditierer« (*xíchán* 習禪)

Huiming (gest. um 497)	慧明. <i>Gaoseng zhuan</i> 11.426.
Sengshen (416–490)	僧審. <i>Gaoseng zhuan</i> 11.423.

5. »Genien« (*shényì* 神異)

Baozhi (418/25–514)	寶誌. <i>Gaoseng zhuan</i> 10b.395.
Fakui (gest. 489)	法匱. <i>Gaoseng zhuan</i> 10b.391.

6. »Prediger« (*chàngdǎo* 唱導)

Fajing (437–500)	法鏡. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.520.
------------------	----------------------------------

7. »Sûtra-Übersetzer« (*yìjīng* 譯經)

Baoyi (gest. um 490)	寶意. <i>Gaoseng zhuan</i> 3b.134.
----------------------	----------------------------------

## 8. Sonstige

Chaosheng (fl. 489)	超勝. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.503.
Daoxing (fl. 489)	道興. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.503.
Puzhi (fl. 489)	普智. <i>Gaoseng zhuan</i> 13.503.

#### 4. Chronologie wichtiger Ereignisse

**um 479 (Jianyuan 1):** Fan Yun entziffert eine alte Steininschrift und fällt Xiao Ziliang erstmals durch seine Gelehrsamkeit auf. *Liang shu* 13.230.

**zwischen ca. 480–488 (Jianyuan 2–Yongming 6):** Zhou Yong verfaßt einen Brief an He Yin (*Yu He Yin shu*), in dem er die Gründe darlegt, weshalb ein gläubiger Buddhist vegetarisch leben muß. *Guang Hongming ji* 26, T.52.293b5–27; *Nan Qi shu* 41.733–34; Suwa (1982), 2–6.

**482, 14. Juli (Jianyuan 4, 6. Monat, bingshen):** Xiao Ziliang wird zum Prinzen von Jingling (Jingling wang) erhoben. *Nan Qi shu* 3.45; 40.694. Shen Yue ist spätestens seit diesem Jahr mit Xiao Ziliang bekannt, in dem er die »Aufzeichnung über die Anfertigung einer Śakyamuni-Statue durch den Prinzen von Jingling« (*Jingling wang zao Shijia xiang ji*) sowie die »Denkschrift im Namen des Prinzen von Jingling der Qi [-Dynastie anlässlich] der Erklärung [von Sûtras]« (*Wei Qi Jingling wang jie jiang shu*) verfaßt. *Quan Liang wen* 30.1b–2a; 32.4b–5a; Ami (1960), 61.

**zwischen 483–493 (Yongming 1–11):** Jia Yuan (440–501) verfaßt für Xiao Ziliang zwei Genealogien, das *Jianke pu* (»Register der Gäste [der Westlichen Villa]«) und das *Xingshi yaozhuang* (»Dossier der Klane«). *Nan Qi shu* 52.907. Vgl. Kano (1987), 394–95; Luo Hongzeng (1989), 453.

**ca. 483–ca. 494 (Yongming 1– Longchang/Yanxing/Jianwu 1):** Bestehen der sogenannten »Fasten-Gesellschaft« (*Jingzhu she*). Xiao Ziliang versammelt Mönche und Laien an seinem Hof, um mit ihnen gemeinsam die Regeln des »reinen Verweilens« zu praktizieren. *Jingzhu* ist die sinn-gemäße Übersetzung des Sanskrit-Wortes *posadha*. *Posadha* bedeutet »Fasten« oder »Zurückgezogenheit zum Zweck der geistigen Erneuerung«. Bei den halbmonatlich stattfindenden Treffen der Mitglieder der Vereinigung standen die Lektüre und Auslegung religiöser Vorschriften im Mittelpunkt. Hatte ein Mitglied gegen eine der religiösen Vorschriften verstoßen, so mußte es seine Verfehlungen vor der Gemeinschaft öffentlich eingestehen und Reue bezeugen, um auf diese Weise seinen Körper (*shen*), seinen Mund (*kou*) und seine Absichten (*yi*) zu Reinigen. *Da Song seng shi lüe, xia*, T.54.250c23–24.

**483, 2. März (Yongming 1, 2. Monat, 8.Tag):** Xiao Ziliang versammelt Adlige und berühmte Mönche aus der Hauptstadt zur gemeinschaftlichen Sûtra-Rezitation und Exegese im »Dharma-Wolke-Kloster« (Fayun si). Das »Dharma-Wolke-Kloster« gehört zum Komplex der Westlichen Villa. *Guang Hongming ji* 19.232b9–c4; *Quan Liang wen* 32.3137b; vgl. Ami (1960), 48–49.



- 484, 13. Febr. (Yongming 2, 1. Monat, *yihai*):** Xiao Ziliang wird zum General der Leibgarde (*hujun jiangjun*) ernannt, nachdem er bereits vorher – wann genau ist nicht bekannt – Erziehungsminister (*situ*) und Oberhofmeister (*shizhong*) geworden war. *Nan Qi shu* 40.694; *Wen xuan* 60.824a; *Zizhi tongjian* 136.4258. Vgl. Ami (1960), 41f.
- um 485 (Yongming 3):** Ren Fang tritt in die Dienste Xiao Ziliangs. Vgl. Ami (1960), 105. – Shen Yue verfaßt ein Reuebekenntnis (*Chanhui wen*). Zu Datierung siehe Mather (1981), 422.
- um 486 (Yongming 4):** Wang Rong und Lu Chui erhalten eine Anstellung in der Verwaltung Xiao Ziliangs und werden in den Salon eingeführt. Ami (1960), 74, 111.
- um 487 (Yongming 5):** Fertigstellung des 1000 *juan* umfassenden Werkes *Sibu yaolie* (»Abriß der vier Abteilungen [der Literatur]«). *Nan Qi shu* 40.698.
- 487, 10. Febr. (Yongming 5, 1. Monat, *wuzi*):** Xiao Ziliang wird zum regulären Erziehungsminister (*zheng situ*) berufen. Er bezieht die Residenz auf dem Jilong-Berg, die wegen ihrer Lage nordwestlich der Hauptstadt Jiankang auch »Westliche Residenz« (*xidi*) genannt wird. *Nan Qi shu* 40.698; *Zizhi tongjian* 136.4274.
- 487, im Frühling (Yongming 5):** Shen Yue erhält den Auftrag zur Kompilation des *Song shu* (»Geschichte der [Liu-]Song-Dynastie«). Im darauffolgenden Jahr – zwischen dem 28. Febr. und dem 19. März 488 – legt er das vollendete Manuskript bei Hofe vor. *Song shu* 100.2467.
- zwischen 488–494 (Yongming 6–Longchang/Yanxing/Jianwu 1):** Debatte zwischen Shen Yue und Lu Jue (472–499) über die »Entdeckung« der vier Töne. Mather (1988), 38ff.
- zwischen 489–90 (Yongming 7–8):** He Yin und Liu Hui wird von Xiao Ziliang die Kompilation der »Fünf Riten« (*wu li*) übertragen. *Liang shu* 25.379–83. Vgl. Kano (1987), 394–95; Utsubi (1957), 46–47.
- um 489 (Yongming 7):** Xiao Ziliang ernennt He Yin (446–531) zum Hauptherausgeber der »Neuen Riten« (*Xinli*). *Liang shu* 51.735; Kano (1987), 394.
- um 489 (Yongming 7):**<sup>97</sup> Erste Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes am Hofe des Qi-Prinzen Xiao Ziliang. Auslöser der Kontroverse ist ein

<sup>97</sup> Laut den Angaben des *Zizhi tongjian* lag der Beginn der Debatte zwischen dem 13. Febr. (= 1. Monat, Tag *yihai*) und dem 11. März (= 1. Monat, Tag *renyin*) des Jahres 484 (Yongming 2). *Zizhi tongjian* 136.4258–60. Der Bericht des *Liang shu* legt indes eine spätere Datierung nahe: »In den Jahren [der Regierungsperiode] Ewige Klarheit (Yongming; 483–493) schloß man mit der Wei-Dynastie politische Heiraten und tauschte alljährlich Gesandtschaften zur Verbesserung

Streitgespräch zwischen Xiao Ziliang, einem großen Förderer des Buddhismus, und Fan Zhen, einem vehementen Gegner dieser Religion. Fan Zhen hatte dem gläubigen Prinzen gegenüber unmißverständlich seine Meinung zum Ausdruck gebracht, daß es keinen Mechanismus der Vergeltung guter oder schlechter Taten (karmische Retribution) gebe und soziale Unterschiede ausschließlich durch das Wirken des Zufalls bestimmt seien. Fan Zhens Äußerungen stoßen im Umkreis des Prinzen auf starke Ablehnung und Spott. Dem Bericht des *Zizhi tongjian* zufolge beauftragt Xiao Ziliang den Beamten Wang Rong, Fan Zhen durch In-Aussicht-Stellen eines Amtes zum Widerruf seiner Aussagen zu bewegen, was dieser jedoch empört ablehnt. *Liang shu* 48.664; *Nan shi* 57.1421–22; *Zizhi tongjian* 136.4258–60.

**489, 5–6. April (Yongming 7, 2. Monat, 19–20. Tag):** Xiao Ziliang träumt, daß er vor dem Buddha die Vimalakîrti-Hymne rezitiert. Von seinen eigenen Lauten aufgeweckt, begibt sich Xiao Ziliang in die »Buddha-Halle« (*fotang*), wo er dieses Sûtra noch einmal wie in seinem Traum rezitiert. Begeistert von der Leichtfüßigkeit und Kunstfertigkeit der Töne und Reime ruft der Prinz am darauffolgenden Tag (6. April) die Rezitations-Experten unter den Mönchen der Hauptstadt zusammen, um feste prosodische Formen für den Vortrag von Sûtras zu etablieren. *Gaoseng zhuan* 13, T.50.414; vgl. Bodman (1978), 118.

**489, Nov.–Dez. (Yongming 7, 10. Monat):** Xiao Ziliang lädt die Dharma-Meister Sengrou und Huici ein, vor einer Versammlung von über 500 Gelehrten (*shuoxue*) im Puhong-Tempel eine Vorlesung über das Satyasiddhiśāstra (*Chengshi lun*) zu halten. Anlässlich dieser Lehrveranstaltung läßt er eine Zusammenfassung des śāstra in neun Rollen, das *Lüe Chengshi lun*, verfassen. Kurz darauf versammelt er abermals über 700 Nonnen, um diesen von den Mönchen Sengyou (445–518) und Zhicheng das *Shisong lü* erklären zu lassen. *Chu sanzang jiji* 11, T.55.78a10–18; *Da Song seng shi lüe*, shang, T.54.239c16–18; Vande Walle (1979), 283

---

der Beziehungen aus. [...] Zu jener Zeit lud der Prinz von Jingling, Xiao Ziliang, in großer Zahl Gäste [in seine Residenz], zu denen auch Fan Zhen gehörte.« *Liang shu* 48.664–65. Da die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zu den Wei im Jahre 489 erfolgte, scheint sich Fan Zhen erst seit dieser Zeit im Umkreis des Prinzen aufgehalten zu haben, nicht hingegen bereits 484, als der Salon in der Westlichen Villa noch gar nicht existierte. Hou Wailu (1980, 380f.) vertritt die Ansicht, der Streit zwischen Fan Zhen und der Gruppe um Xiao Ziliang stehe in Zusammenhang mit dem Ableben von Fan Zhens Lehrer Liu Huan im Jahre 489. Wang Yans bissige Äußerung »Oho Meister Fan! Du weißt nicht einmal, wo sich die Seelen deiner Vorfahren befinden« (*Nan shi* 57.1421) ist nach Hou ein an die Adresse Fan Zhens gerichteter Vorwurf der Respektlosigkeit gegenüber seinem verstorbenen Lehrer.

**zwischen 490–508 (Yongming 8–Tianjian 7):** Entstehungszeit des *Songlüe* (»Abriß über [die Geschichte der] Liu-Song«).

**490–494 (Yongming 8–Jianwu 1):** Der Prinz von Sui jun, Xiao Zilong, unterhält einen Salon in Jing zhou. Ami (1960), 35.

**Um 490 (Yongming 8):** Shen Yue verfaßt auf Geheiß Xiao Ziliangs das »Vorwort zum esoterischen Kanon« (*Neidian xu*). *Guang Hongming ji* 19, T.52.231b–232a; vgl. Mather (1988), 138.

**490, 26. Sept. (Yongming 8, 8. Monat, *renchen*):** Der Prinz von Sui jun, Xiao Zilong, wird zum Regionalinspektor (*cishi*) von Jing zhou ernannt. Xie Tiao erhält das Angebot, dem Prinzen auf seinen neuen Posten zu folgen, was den Abschied aus Jiankang und dem Salon des Prinzen von Jingling zur Folge hat. In Jing zhou dient Xie Tiao dem Prinzen als Beamter für Verdienste (*gongcao*), später als Literatus (*wenxue*). 493 kehrt Xie Tiao auf kaiserliche Anordnung hin in die Hauptstadt zurück. Kaiser Wudi war durch eine geheime Mitteilung Wang Xiuzhis, eines weiteren Untergebenen Xiao Zilongs, zu Ohren gekommen, daß der Dichter einen starken Einfluß auf den Prinzen ausübe. *Nan Qi shu* 3.58, 47.825.

**491 (Yongming 9):** Anlässlich von Überschwemmungen, die die Hauptstadt und umliegende Gebiete heimsuchen, errichten die Prinzen Xiao Ziliang und Xiao Changmao sogenannte »Herbergen für die sechs Notlagen« (*liuji guan*), in denen vor allem Arme und Alte mit Kleidung und Medikamenten versorgt werden. *Nan Qi shu* 21.401, 40.700.

**493, 26. Februar (Yongming 11, 1. Monat, *bingzi*):**<sup>98</sup> Tod des Wenhui-Kronprinzen Xiao Changmao (geb. 458), des älteren Bruders Xiao Ziliangs. *Zizhi tongjian* 138.4326.

**493, 27. August (Yongming 11, 7. Monat, *wuyin*):**<sup>99</sup> Kaiser Qi Wudi (Xiao Ze), Xiao Ziliangs Vater, stirbt. Auf dem Totenbett bestimmt er seinen Enkel Xiao Zhaoye (473–494) zu seinem Nachfolger. Ziliang übernimmt zusammen mit Xiao Luan, dem späteren Kaiser Ming (reg. 494–98), die Leitung der Amtsgeschäfte. *Nan Qi shu* 3.61.

**493, 1. Sept. (Yongming 11, 8. Monat, *guiwei*):** Xiao Ziliang wird zum Großpräzeptor (*taifu*) ernannt. *Zizhi tongjian* 138.4334–35.

**493, September (Yongming 11, 8. Monat):** Wang Rong wird zehn Tage nach der Thronbesteigung des Prinzen von Yulin, Xiao Zhaoye, ins Ge-

<sup>98</sup> Mather (1988), 87 errechnet den 2. Februar 493 als Todestag.

<sup>99</sup> Marney (1981), 63 und Mather (1988), 87 nennen jeweils ein anderes Datum als Todestag.

fängnis geworfen, wo ihm »die Erlaubnis zu sterben gewährt wird.« *Nan Qi shu* 47.823–25; *Zizhi tongjian* 138.4337.<sup>100</sup>

**Zwischen 494/95–497/98 (Jianwu 1–4):** Fan Zhen bekleidet das Amt des Gouverneurs von Yidu (Yidu *taishou*). *Liang shu* 48.665. – Ren Fang verfaßt im Namen von Fan Shixing (Fan Yun) eine Throneingabe mit der Bitte, eine Steinstele (*bei*) zum Gedenken an Xiao Ziliang aufzustellen. Sein Anliegen bleibt jedoch ungehört. *Nan Qi shu* 40.701. Der Text dieser Eingabe ist unter dem Titel *Wei Fan Shixing zuo qiu li taizai bei biao* (»Throneingabe im Namen von Fan Shixing mit der Bitte, [zu Ehren des] Großministers eine Steinstele zu errichten«) in der Sammlung *Wen xuan* überliefert. *Wen xuan* 38.215a–218a; Zach (1958), Bd.2, 712–15.

**494, 4. Mai (Longchang 1, 4. Monat, *wuzi*):**<sup>101</sup> Xiao Ziliang stirbt, nachdem er auf einer Inspektionsreise durch Nan Xu zhou schwer erkrankte. *Zizhi tongjian* 139.4353.

**494, 5. Sept. (Longchang 1, 7. Monat, *renchen*):**<sup>102</sup> Ermordung des Prinzen von Yulin, Xiao Zhaoye, der nach dem Tode Qi Wudis einige Monate auf dem Kaiserthron saß. *Nan Qi shu* 4.74; *Zizhi tongjian* 139.4355–56.

**494, 5. Dez. (Jianwu 1, 10. Monat, *guihai*):** Xiao Luan (postum Qi Mingdi; reg. 494–498) besteigt den Thron. *Nan Qi shu* 6.84; *Zizhi tongjian* 139.4367.

**498, 22. Mai (Yongtai 1, 4. Monat, *dingmao*):** Wang Jingze, der Schwiegervater Xie Tiaos, plant eine Rebellion gegen Kaiser Qi Mingdi. Xie Tiao verrät den Plan und wird zur Belohnung zum Edelmann in der Personalabteilung der Staatskanzlei (*shangshu libulang*) befördert. *Nan Qi shu* 6.91; 47.826.

**498, 1. Sept. (Yongtai 1, 7. Monat, *jiyou*):** Tod des Kaisers Qi Mingdi (Xiao Luan; reg. 494–498). *Nan Qi shu* 6.91; *Zizhi tongjian* 141.4430.

**499 (Yongyuan 1):** Xie Tiao (geb. 464) stirbt im Alter von 36 *sui* im Kerker. Vorausgegangen war seine Weigerung, dem Komplott gegen den Tyrannen Xiao Baojuan beizutreten. Die übrigen Verschwörer – um von ihren eigenen verräterischen Plänen abzulenken – beschuldigen Xie Tiao daraufhin der Aufwiegelung. *Nan Qi shu* 47.827.

<sup>100</sup> Die Angabe von Mather (1988), 88, Wang Rong sei im August 493 gestorben, scheint falsch zu sein. Qi Wudi starb am 27. August 493 (*Nan Qi shu* 3.61–62; *Zizhi tongjian* 138.4332). Wang Rong starb erst zehn Tage, nachdem der neue Kaiser den Thron bestiegen hatte.

<sup>101</sup> Richard Mather errechnet den 26. Mai 494 als Todestag. Siehe Mather (1988), 88.

<sup>102</sup> Auch diese Datierung ist problematisch, da das *Nan Qi shu* als Tag der Ermordung den 22. Tag des 7. Monats mit dem Zykluszeichen *renchen* angibt. *Renchen* ist jedoch das Zykluszeichen des 20. Tages dieses Monats, der 22. Tag hatte das Zykluszeichen *jiawu*. Siehe Fang/Fang (1987), 362.

- 500, 19. Nov. (Yongyuan 2, 10. Monat, *jimao*):** Xiao Yi, ein Bruder Xiao Yans, wird auf Befehl Xiao Baojuans ermordet. Xiao Yan entschließt sich zum Sturz des Gewaltherrschers Xiao Baojuan. *Liang shu* 1.4; *Zizhi tongjian* 143.4472.
- 500, 15. Dez. (Yongyuan 2, 11. Monat, *yisi*):** Xiao Yan versammelt 10 000 Elitekämpfer, 1000 Mann Kavallerie und 3000 Kriegsschiffe zum Marsch auf die Hauptstadt Jiankang. *Liang shu* 1.4.
- 501, 14. April (Zhongxing 1, 3. Monat, *yisi*):**<sup>103</sup> Xiao Yan setzt den Prinzen von Nankang, Xiao Baorong (*Qi Hedi*, reg. 501–02), in Jiangling auf den Kaiserthron. Xiao Baojuan wird zum Prinzen von Fuling (*Fuling wang*) degradiert.<sup>104</sup> *Liang shu* 1.9; *Nan Qi shu* 8.112.
- 501, September/Okttober (Zhongxing 1, 9. Monat):** Xiao Tong, der erste Sohn Xiao Yans, kommt in Xiangyang zur Welt. Seine Mutter ist die zweite Frau Xiao Yans, Ding Lingguang (485–526). *Liang shu* 8.165.
- 501, 31. Dezember (Zhongxing 1, 12. Monat, *bingyin*):**<sup>105</sup> Der Regionalinspektor (*cishi*) von Bei Xu zhou Wang Zhenguo und der Kommandeur der Palastgarde (*weiwei*) Zhang Ji dringen mit Soldaten in den Palast ein und töten Xiao Baojuan. *Liang shu* 1.13; *Nan Qi shu* 7.102, 8.113; *Zizhi tongjian* 144.4507.
- um 501/02 (Zhongxing 1):** Kompilation des *Wenxin diaolong* durch Liu Xie (ca. 465–ca. 522). Wang Yunxi/Yang Ming (1989), 323; Mou Shijin (1988), 41–65.
- 501/2–504/5 (Zhongxing 1–Tianjian 4):** Fan Zhen bekleidet das Amt des Gouverneurs (*taishou*) von Jin'an (heute Fuzhou, Provinz Fujian). *Liang shu* 48.665.
- 502, 17. Febr. (Zhongxing 2, 1. Monat, *jiayin*):** Xiao Yan wird zum Herzog von Liang erhoben. Er erhält die Einkünfte aus zehn Kommanderien zugesprochen und wird für seine Verdienste mit den »Neun Auszeichnungen« (*jiu xi*) belohnt. *Liang shu* 1.15–21; *Zizhi tongjian* 145.4514. Am 24. Februar nimmt Xiao Yan die ihm dargebotenen Ehrungen an. *Liang shu* 1.21–22; *Zizhi tongjian* 145.4514.
- 502, 1. März (Zhongxing 2, 2. Monat, *bingyan*):** Xiao Yan verfaßt eine »Bittschrift zur Erstellung von Ranglisten bei der Auswahl von Beamten« (*Li xuan bu biao*). *Liang shu* 1.22–23; *Quan Liang wen* 5.2976.

<sup>103</sup> Mather (1988), 127 errechnet den 16. April 501.

<sup>104</sup> *Zizhi tongjian* (144.4486) berichtet demgegenüber, Xiao Baojuan sei zuerst zum Gemeinen degradiert, am 15. April 501 dann zum Prinzen von Fuling erhoben worden.

<sup>105</sup> Mather (1988), 127 errechnet den 28. Dezember 501.

- 502, 21. März (Zhongxing 2, 2. Monat, *bingxu*):** Xiao Yan wird zum Prinzen von Liang erhoben. Er erhält weitere zehn Kommanderien als Lehen. Am 28. März nimmt Xiao Yan auf Drängen seiner Unterstützer die Ehrung an. Am 10. April werden ihm weitere Privilegien gewährt. *Liang shu* 1.25; *Zizhi tongjian* 145.4515.
- 502, 20. April (Zhongxing 2/Tianjian 1, 3. Monat, *bingchen*):** Kaiser Qi Hedi (reg. 501–02) dankt zugunsten Xiao Yans ab. *Nan Qi shu* 8.114; *Liang shu* 1.25–26; *Zizhi tongjian* 145.4516.
- 502, 30. April (Tianjian 1, 4. Monat, *bingyin*):** Xiao Yan (Liang Wudi; reg. 502–549) besteigt in der südlichen Vorstadt den Kaiserthron. *Liang shu* 2.33; *Zizhi tongjian* 145.4517.
- 502, 8. Okt. (Tianjian 1, 8. Monat, *dingwei*):** Der Direktor des kaiserlichen Sekretariats (*zhongshu jian*) Wang Ying und weitere acht Beamte (Wang Liang, Shen Yue, Fan Yun, Liu Yun, Fu Zhao, Kong Ai, Yue Ai und Xu Mao) erhalten per Edikt (*zhao*) den Auftrag, einen Gesetzeskodex zu kompilieren. Der Rechtsgelehrte Cai Fadu versucht, die Anzahl der Mitarbeiter zu beschränken, um die Meinungsbildung in strittigen Fragen zu vereinfachen. *Liang shu* 2.38; Kano (1987), 397.
- 502, 24. Dez. (Tianjian 1, 11. Monat, *jiazi*):** Xiao Tong wird Kronprinz. *Zizhi tongjian* 145.4527.
- 503, 12. Febr. (Tianjian 2, 1. Monat, 1. Tag):** Wang Liang, ein Freund Fan Zhens aus früheren Tagen, läßt sich wegen angeblicher Krankheit beim Neujahrsempfang des Kaisers entschuldigen und richtet unterdessen selbst ein Essen aus. Wegen dieses Vergehens wird er am 14. Februar aller seiner Ämter enthoben und zum »gemeinen Mann« (*shuren*) degradiert. *Liang shu* 2.39 und 16.268; *Zizhi tongjian* 145.4528.
- 503, 1. Juni (Tianjian 2, 4. Monat, *guimao*):** Cai Fadu reicht einen neuen Rechtskodex in insgesamt 90 *juan* ein. Seine drei Teile bestehen aus 20 *juan* »Gesetzen« (*li*), 30 *juan* »Erlassen« (*ling*) sowie 40 *juan* »Regulierungen« (*ke*). Unter den Erlassen finden sich die ersten Regelungen zur Umgestaltung des *jiupin zhongzheng*-Systems. *Liangshu* 2.39; Kano (1987), 397.
- 503, 2. Dez. (Tianjian 2, 10. Monat, *dingwei*):** Xiao Gang, der spätere Liang Jianwendi (reg. 549–551), kommt im Xianyang-Palast zur Welt. *Liang shu* 4.103.
- 504, 7. Mai (Tianjian 3, 4. Monat, 8. Tag):** Liang Wudi gibt per Edikt (*zhao*) seine Abkehr vom Daoismus und Hinwendung zum Buddhismus bekannt. *Guang Hongming ji* 4, T.52.111c21–112a22; *Ji gujin fo dao lunheng, jia*, T.52.370a13–b2.

**504, 10. Mai (Tianjian 3, 4. Monat, 11. Tag):** Liang Wudi erläßt eine Anordnung (*chi*), in der er die Beamten und Adligen auffordert, den »abweichenden Lehren«, (Konfuzianismus und Daoismus), zu entsagen und sich dem »wahren Weg« (Buddhismus) zuzuwenden. *Guang Hongming ji* 4, T.52.112a23–b6; *Ji gujin fo dao lunheng, jia*, T.52.370b4–16.

**504, 17. Mai (Tianjian 3, 4. Monat, 18. Tag):** Wudi läßt eine Anordnung (*chi*) des folgenden Inhalts verbreiten: »Imstande zu sein, irrige Anschauungen zu ändern und auf den rechten Weg einzuschlagen, dies, so kann man sagen, ist eine in einem früheren Leben gepflanzte Wurzel zum Guten und seltene, gute Ursache, die man ermutigen sollte.« Hier werden denjenigen, die bereit sind, dem Kaiser folgend den Buddha zu verehren, offensichtlich Belohnungen in Aussicht gestellt. *Ji gujin fo dao lunheng, jia*, T.52.370c16–17.

**505, 21. Jan. (Tianjian 4, 1. Monat, 1. Tag: guimao):** Kaiser Liang Wudi bestimmt per Edikt (*zhao*), daß regulär für ein Amt ausgewählte Kandidaten (*changxuan*), wenn sie noch keine 30 Jahre alt sind, zumindest einen kanonischen Text beherrschen müssen, um Beamter werden zu können. Gleichzeitig wird für hochtalentiert Beamtenanwärter das Mindestalter von 25 Jahren abgeschafft. In einem zweiten Edikt befiehlt Wudi, für jedes der fünf kanonischen Bücher einen Gelehrten an die kaiserliche Hochschule zu berufen und fünf geräumige Akademien einzurichten, in denen der Nachwuchs des niederen Adels (*houjin*) in den Klassikern ausgebildet werden sollte. *Liang shu* 2.41 und 48.662; *Nan shi* 71.1730; *Wenxian tongkao* 28.268b; *Zizhi tongjian* 146.4546.

**505, 5. März (Tianjian 4, 2. Monat, 15. Tag):** *Shuilu hui* (»Wasser-Land-Versammlung«) im Jinshan *si*. Liang Wudi hatte geträumt, daß ihm ein »Geist-Mönch« (*shenseng*) aufgetragen habe, ein »Großes Wasser-Land-Fest« (*shuilu dazhai*) auszurichten, um die Seelen der Verstorbenen mit Speisen zu versorgen und sie dadurch von ihren Qualen zu befreien. Als er daraufhin seine Ratgeber über ein solches Fest befragt, zeigen diese sich gänzlich unkundig. Nur der Mönch Baozhi empfiehlt dem Kaiser, die heiligen Schriften nach Hinweisen durchzusehen. Fündig geworden, macht sich Wudi daran, eine Liturgie zu erstellen, die er nach drei Jahren vollendet, woraufhin er am 5. März 505 persönlich der Wasser-Land-Versammlung vorsitzt. *Fozu tongji* 33, T.49.321b17–27.<sup>106</sup>

<sup>106</sup> Zweifel an der Historizität des Berichts über die *shuilu hui* im *Fozu tongji* hat Stephen Teiser geäußert und darauf hingewiesen, daß bereits in der Song-Zeit »the ritual had acquired an elaborate origin myth associating its rise with the patronage of the monk Pao-chih [Baozhi, T. J.] by Emperor Wu (r. 502–550 [sic!]) of the Liang dynasty«. Vgl. Teiser (1988), 56, 108.

**505, im Sommer (Tianjian 4, 4.–6. Monat):** Kaiser Wudi lädt zum Bankett im Huaguang-Palast. Bei dieser Gelegenheit fordert er die Anwesenden auf, Erfolge und Mängel seiner bisherigen Regierung zu beurteilen. Fan Zhen, damals Assistent zur Linken in der Staatskanzlei (*shangshu zuocheng*) richtet eine scharfe persönliche Attacke gegen den Erziehungsminister Xie Fei, den er der Unfähigkeit zeiht, während er gleichzeitig die Entlassung Wang Liangs (siehe Februar 503) verurteilt. Als Folge dieser Entgleisung wird Fan Zhen von dem Zensor (*yushi zhongcheng*) Ren Fang angeklagt und ins Exil nach Guangzhou geschickt, wo er bis zum Jahre Tianjian 6 (507) verbleibt. *Liang shu* 16.268–70 und 48.665.

**506, 9. Febr. (Tianjian 5, 1. Monat, 1. Tag: *dingmao*):** Liang Wudi erläßt ein Edikt des Inhalts, daß in allen Kommanderien und Prinzentümern, in denen es keinen Angehörigen einer alteingesessenen Familien mit einem Hofamt gibt, jeweils eine Person aus ihrer Mitte für ein solches Amt ausgewählt werden solle. *Liang shu* 2.43.

**507, Ende Nov.–508, Anfang Febr. (Tianjian 6, eingeschobener 10. Monat–12. Monat):** Wiederaufnahme der Debatte über die Unsterblichkeit des Geistes, ausgelöst durch das Erscheinen von Fan Zhens Traktat »Über das Erlöschen des Geistes« (*Shenmie lun*) im Verlauf des Jahres 507. Zwei Versuche, sich auf argumentativer Ebene mit dem *Shenmie lun* auseinanderzusetzen, sind die »Einwände« (*nan*) von Xiao Chen (*Nan Shenmie lun*) und Cao Siwen (fl. 507) (*Nan Fan zhongshu shenmie lun*). Dennoch sieht sich Kaiser Liang Wudi genötigt, persönlich in die Debatte einzugreifen, indem er eine Weisung erläßt, in welchem er die Thesen Fan Zhens als ketzerisch verdammt. Diese Weisung läßt der Mönch Fayun unter der Beamtenschaft kursieren, verbunden mit der Aufforderung an die Beamten, »gemeinsam Erziehung und Moral zu huldigen und [der Ansicht des Kaisers] großes Lob zu spenden.« Darauf antworteten 62 Beamte, die die Schrift Fan Zhens durchweg verurteilen. *Hongming ji* 9, T.52. 54c21–60a23 und 10, T.52.60b7–68c14.

**Bemerkungen zur Datierung des *Shenmie lun*:** Stefan Balázs (1932) gibt eine von der hiesigen abweichende Chronologie der Ereignisse. Er vertraut den Angaben des *Zizhi tongjian* (136.4258–60) und des *Liang shu* (48.664–65), wonach sowohl der *Shenmie lun* als auch die Einwände Xiao Chens und Cao Siwens noch während der Qi-Dynastie am Hofe des Prinzen Xiao Ziliang entstanden sein sollen. Demgegenüber hat m. W. als erster Hu Shi (1984) die These vertreten, daß der Traktat nicht bereits zur Qi-Zeit, sondern erst im Jahre Tianjian 6 (507) der Liang-Dynastie verfaßt worden sei, und zwar kurze Zeit nach Fan Zhens Rückkehr



aus dem Exil in Guangzhou.<sup>107</sup> Hu stützt sich dabei auf die Angaben des *Hongming ji* in der koreanischen Ausgabe des *Tripitaka*. Nach dieser Quelle sind sowohl die lange Refutatio Cao Siwens wie auch die kaiserliche Befragung der Beamten zu Fan Zhens Traktat zweifelsfrei in das Jahr 507 zu datieren. Hu Shi folgert daraus, daß auch der *Shenmie lun* nur wenig früher entstanden sein müsse.

Die große Debatte des Jahres 507 mit dem Erscheinen von Fan Zhens Traktat in Verbindung zu bringen, erscheint plausibel, weshalb ich Hu Shis Vorschlag in dieser Chronologie übernehme; logisch zwingend ist sein Argument freilich nicht. Denn es ist durchaus möglich, daß die Beteiligten an der Debatte des Jahres 507 einen Text diskutierten, der zu diesem Zeitpunkt bereits fast 20 Jahre alt war. Die Frage der Datierung des *Shenmie lun* ist auf der Grundlage der derzeit bekannten Fakten somit nicht endgültig zu beantworten. Während nun aber die Entstehungszeit des Textes zwar für seine Interpretation bedeutsam ist – etwa in bezug auf die Frage, inwieweit er eine implizite Kritik an der Religionspolitik Liang Wudis enthält –, ist seine exakte Datierung für die Debatte über den Text, von der sicher ist, wann sie stattfand, von untergeordneter Bedeutung.

**508 (Tianjian 7):** Erlaß der als Tianjian-Reformen bekannten Edikte Liang Wudis. Ochi (1966). – Fan Zhen (ca. 450–ca. 515) verzichtet in einer Throneingabe (*biao*) auf die Beförderung zum Gelehrten an der kaiserlichen Universität (*guozhi boshi*) und empfiehlt Pei Ziye (469–530) für diese Position. *Liang shu* 30.442; Hayashida (1979), 291; 304. – Ren Fang (geb. 460) stirbt im Alter von 49 sui als Gouverneur von Xin'an (Xin'an taishou). *Liang shu* 14.254.

**508, 17. Febr. (Tianjian 7, 1. Monat, yiyou):** Liang Wudi erläßt ein Edikt zur Errichtung von Schulen für die Söhne der Aristokratie (*fianxue zhao*). *Liang shu* 2.46, 48.662.

**509, 14. März (Tianjian 8, 2. Monat, 8. Tag):** Shen Yue lädt 100 Mönche zu einem vegetarischen Mahl in seine Villa auf dem Zhong-Berg ein, um seinen teilweisen Rückzug aus dem öffentlichen Leben zwei Jahre zuvor (507) zu feiern. *Guang Hongming ji* 28, T.52.323c10–25; Mather (1981), 420.

<sup>107</sup> Dieser Datierung folgen Standardwerke wie diejenigen Hou Wailus (1980), 380 und Hayashidas (1979), 304. In neuerer Zeit wurde das Problem der Datierung des *Shenmie lun* noch einmal von Qiu Mingzhou (1980) aufgegriffen, jedoch ohne daß sich daraus neue Argumente oder Ergebnisse ergeben hätten.

**509, 8. Juni (Tianjian 8, 5. Monat, *renwu*):** Liang Wudi erläßt ein Edikt, in dem die Prüfungen für Beamte geregelt werden. Danach soll es allen Bewerbern, die die erste Prüfung (*jiake*) in einer von Liang Wudi errichteten Schule (siehe unter 21. Jan. 505) erfolgreich abgelegt haben gestattet sein, weiterführende Beamtenprüfungen abzulegen, bei denen ausschließlich individuelle Fähigkeiten geprüft werden, unabhängig davon, ob es sich um einen ehemaligen »Rinderhirten, einen Schafverkäufer oder [eine Personen aus] einer rangniederen Familie (*hanpin houmen*)« handelt. *Liang shu* 2.49.

**512/13 (Tianjian 11):** Fertigstellung der »Fünf Riten« (*wu li*). *Zizhi tongjian* 147.4603; siehe auch oben 489–90 (Yongming 7–8).

**zwischen 513–517 (Tianjian 12–16):** Fertigstellung des *Shipin* (»Gradierung der Dichter«) von Zhong Hong (ca. 467–518). Führer (1992–93), 181.

**515 (Tianjian 14):** Entstehungsjahr des *Chu sanzang jiji* von Sengyou. Pelliot (1920), 266–67, Anm.2.

**517 (Tianjian 16):** Verbot Liang Wudis, Tiere für die Staatsopfer im kaiserlichen Ahnentempel zu töten. *Nan shi* 6.196.

**ca. 515–518 (Tianjian 14–17):** Wahrscheinliche Entstehungszeit des heute überlieferten *Hongming ji*. Pelliot (1920), 269–271.

**zwischen 518–523 (Tianjian 17–Putong 4, 5. Monat, 23. Tag):** Liang Wudis *Duan jiu rou wen*, in dem der Kaiser den Anhängern des Buddhismus jeglichen Genuß von Wein und Fleisch untersagt, wird am Morgen des 23. Tages des 5. Monats einer Versammlung von Mönchen vorgelesen. Am 29. Tag desselben Monats findet zum Problem des Fleisch- und Weingenusses eine Befragung von drei Prätimokṣa-Experten vor 198 gelehrten Mönchen und Nonnen (*yixue sengni*) statt. *Guang Hongming ji* 26.298c29–301a8; Suwa (1982), 11.<sup>108</sup>

<sup>108</sup> Chronologie der Ereignisse: Am 22. Tag des 5. Monats begaben sich beim ersten Ruf der fünften Nachtwache (3–5 Uhr a.m.) 368 Tempel- und Klosterbeamte (*siguan*), 25 »Tugendhafte Mönche« (*sude*), 574 in den systematischen Glaubenslehren gelehrte Mönche (*yixue*) und 39 buddhistische Lehrmeister (*daoshi*), ferner 369 Tempel- und Klosterbeamtinnen, 68 in den systematischen Glaubenslehren gelehrte Nonnen und fünf buddhistische Lehrmeisterinnen (insgesamt 1448 Mönche und Nonnen) zum Fengzhuang-Tor. Am Morgen des 23. Tages: der Mönch Fayun aus dem Guangzhai-Kloster besteigt als Dharma-Meister den in östliche Richtung aufgestellten Hohen Sitz (*gao zuo*). Der Mönch Huiming aus dem Waguan-Kloster besteigt den in westliche Richtung aufgestellten Hohen Sitz als Zeremonienmeister (*dujiang*). Der Kaiser wie auch die Mönche und Nonnen sitzen nördlich der Hohen Sitze. Daraufhin erklärt der Mönch Fayun die Textstelle des Nirvāna-Sūtra, an der den Gläubigen jeglicher Fleischgenuss untersagt wird. Anschließend besteigt der Mönch Daocheng aus dem Qishe-Kloster den westlichen Hohen Sitz und trägt stellvertretend für den Kaiser das Edikt über den Verbot des Fleischessens vor. Daraufhin wiederholt er das von Fayun bereits Gelehrte. Nach der Versamm-

- 518, 19. Juni (Tianjian 17, 5. Monat, 26. Tag, *gengchen*):**<sup>109</sup> Tod des Mönches Sengyou (geb. 445) im Jianchu-Kloster in Jiankang im Alter von 74 *sui*. Sengyous Bedeutung liegt in erster Linie in seiner Tätigkeit als Bibliograph und Kompilator buddhistischer Schriften, aus der seine beiden wichtigsten Werke, das *Hongming jì* und das *Chu sanzang jiji*, hervorgegangen sind. Außerdem gehen nach Angaben seines Biographen Huijiao die Einführung der »Unbegrenzten Großversammlung« (*wuzhe dahui*) in China, das Abhalten vegetarischer Mahle (*zhai*) und das Ritual der »Hingabe des Körpers« (*she shen*) auf Sengyou zurück. Siehe *Gaoseng zhuan* 11, T.50.402c3–403a2.
- 519, 22. Mai (Tianjian 18, 4. Monat, 8. Tag):** Liang Wudi empfängt die Bodhisattva-Ordination (*shou pusa jie*). *Xu Gaoseng zhuan* 6, T.50.469b.
- 520–526 (Putong 1–7):** Xiao Tong (501–531) kompiliert zusammen mit einigen Ko-Kompilatoren die Literaturanthologie *Wen xuan*. Die Fertigstellung des Werkes erfolgt höchstwahrscheinlich erst nach 526, da Xiao Tong nur Werke bereits verstorbener Literaten berücksichtigt, Lu Chui, von dem ebenfalls zwei Texte aufgenommen wurden, jedoch erst 526 verstirbt. Knechtges (1982), 8–10.
- 522/23 (Putong 3):** Liang Wudi will persönlich das Amt des Mönchsaufsehers wahrnehmen und kann nur durch den Einspruch des Mönches Zhizang davon abgehalten werden. Tang Yongtong (1983), 342; *Xu Gaoseng zhuan* 5, T.50.466b–c.
- 525/26 (Putong 6):** Der Kaiser empfängt die Regeln der Mönchszucht (*jiegui*). *Xu Gaoseng zhuan* 21, T.50.607a22–24; Tang Yongtong (1983), 342.
- 526 (Putong 7):** Lu Chui (geb. 470) stirbt im Alter von 57 *sui*. *Liang shu* 27.403.
- 527, 24. April (Datong 1, 3. Monat, *xinwei*):** Kaiser Liang Wudi vollzieht im Tongtai-Kloster zum ersten Mal das Ritual der »Hingabe des Kör-

---

lung behaupten einige Mönche und Nonnen, in den Mönchsregeln gebe es keinerlei Bestimmung, die den Fleischgenuß verbiete. Am 29. Tag des 5. Monats finden sich auf kaiserliche Anordnung 198 in den systematischen Disziplinen gelehrte Mönche und Nonnen (141 Mönche und 57 Nonnen) im Huaguang-Palast des Hualin-Parks zusammen, um gemeinsam die das Verbot des Fleischessens berührenden Glaubensfragen zu diskutieren. Die Sache des Kaisers wird durch den Mönch Fayun vertreten, während die Gegenseite durch die Mönche Fachao (456–526) (Zhuangyan-Kloster), Sengbian (Fengcheng-Kloster), Baodu (Guangzhai-Kloster) und andere repräsentiert wird. Am Abend des 29. Tages richtet Liang Wudi insgesamt fünf Anordnungen an Zhou She, worin er nochmals das am Tage von den Mönchen Gesagte Revue passieren läßt und versucht, Zhou She auf seine Seite zu bringen.

<sup>109</sup> Arthur Link nennt als Todestag fälschlicherweise den 26. Mai 518. Auch die Angabe, Sengyou sei am 16. Tag des 5. Monats des Jahres Tianjian 7 gestorben, ist falsch. Siehe Link (1960), 25. Siehe *Gaoseng zhuan* 11, T.50.402c26–27 (11.440).

pers« (*she shen*), wodurch er sich dem Kloster als Diener zur Verfügung stellt. Häufig ist die Selbstaufgabe mit einem Akt der Selbstverstümmelung verbunden. Am 27. April kehrt der Herrscher in seinen Palast zurück, nachdem er von seinen Ministern durch eine großzügige Spende an das Kloster freigekauft wurde. *Nan shi* 7.205.

**529 (Zhong Datong 1):** Xiao Chen (geb. 478) stirbt im Alter von 52 *sui*. *Liang shu* 26.398.

**529, 1. Nov. (Zhong Datong 1, 9. Monat, *guisi*):** Liang Wudi versammelt die buddhistische Gemeinde zu einer *wuzhe dahui* (»Unbegrenzte Großversammlung«) im Tongtai-Kloster, dem größten Kloster von Jiankang. Bei dieser Gelegenheit stellt er sich zum zweiten Mal dem Kloster als Diener zur Verfügung (*she shen*) und hält am 2. November vor einer großen Versammlung von Gläubigen eine Vorlesung über das *Nirvāṇa-Sūtra*. Am 11. November versuchen die Beamten, den Kaiser mit einer stattlichen Summe Geldes freizukaufen, was die Mönche jedoch ablehnen. Erst als eine große Menschenmenge zum Tempel aufbricht und mehrfach die Rückkehr des Herrschers fordert, willigen der Kaiser und die Mönche ein. *Nan shi* 7.206. Die Form der *wuzhe dahui* war mit Sicherheit schon vor 529 bekannt. Ihre Einführung in buddhistische Kreise in Jiankang geht auf den Mönch Sengyou (445–518) zurück, weshalb man annehmen kann, daß es solche Versammlungen gegen Ende der Qi-oder zu Beginn der Liang-Dynastie bereits gegeben hat. *Gaoseng zhuan* 11.440.

**529, 17. Nov. (Zhong Datong 1, 10. Monat, *jìyóu*):** Liang Wudi veranstaltet eine *wuzhe dahui* (»Unbegrenzte Großversammlung«) mit mehr als 50 000 Teilnehmern. *Nan shi* 7.207.

**um 530 (Zhong Datong 2):** Vollendung der »Biographien berühmter Mönche« (*Gaoseng zhuan*) von Huijiao (497–554).

**530/31 (Zhong Datong 2):** Pei Ziye (geb. 469) stirbt in diesem Jahr im Alter von 62 *sui*. *Liang shu* 30.444.

**530, 20. Mai (Zhong Datong 2, 4. Monat, *guichou*):** Liang Wudi veranstaltet im Tongtai-Kloster eine »Dharmaversammlung von Gleichen« (*pingdeng hui*). *Nan shi* 7.207.

**531, 7. Mai (Zhong Datong 3, 4. Monat, *yisi*):** Der Zhaoming-Kronprinz Xiao Tong stirbt an den Folgen eines Bootsunfalls im April 531. *Liang shu* 3.74, 8.169; *Nan shi* 53.1311–12; *Zizhi tongjian* 155.4806. Vgl. Knechtges (1982), 7–8.

**531, 7. Nov.–532, 8. Jan. (Zhong Datong 3, 10. Monat, *jìyóu*–12. Monat, *xinhai*):** Kaiser Wudi begibt sich zum Tongtai-Kloster und erklärt dort

- bis zum 13. Nov. das *Nirvāna-Sūtra* und vom 23. Dez. 531 bis zum 8. Jan. 532 das *Prajñā-Pāramitā-Sūtra* für die vier Gruppen der Gläubigen. *Nan shi* 7.208; Guo Peng (1986), 575.
- 535, 7. Mai (Datong 1, 3. Monat, *bingyan*):** *Wuzhe dahui* im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.211.
- 535, Mai/Juni (Datong 1, 4. Monat):** »Universale Versammlung« (*wu'ai hui*) im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.211.
- 536, April/Mai (Datong 2, 3. Monat):** *Pingdeng hui* im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.212.
- 536, 13. Okt. (Datong 2, 9. Monat, *xinhai*):** »Universale Dharmaversammlung der Vier Gruppen von Gläubigen« (*sibu wu'ai fahui*) im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.212.
- 536, 13. Nov. (Datong 2, 10. Monat, *renwu*):** »Große universale Versammlung« (*wu'ai dahui*) im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.212.
- 537, Mai/Juni (Datong 3, 5. Monat):** »Universale Dharmaversammlung« (*wu'ai fahui*) im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.212.
- 537, 18. Sept. (Datong 3, 8. Monat, *xinmao*):** »Unbegrenzte Versammlung« im König-Aśoka-Tempel (*Ayu wang si*). *Nan shi* 7.213.
- ca. 545 (Datong 11):** Fertigstellung der Anthologie *Yutai xinyong* (»Neue Gesänge von der Jadeterrasse«).
- 546, 23. April (Zhong Datong 1, 3. Monat, *gengxu*):** Liang Wudi übergibt zum 3. Mal seinen Körper dem Tongtai-Kloster, wo er bis in den folgenden Monat hinein verweilt und Vorlesungen zu einzelnen buddhistischen Schriften hält sowie eine Dharma-Versammlung abhält. *Nan shi* 7.218.
- 547, 8. April (Taiqing 1, 3. Monat, *gengzi*):** Liang Wudi vollzieht zum 4. und letzten Mal das *she shen*-Ritual im Tongtai-Kloster. *Nan shi* 7.218.
- 549, 12. Juli (Taiqing 3, 5. Monat, *bingchen*):** Tod Liang Wudis. *Liang shu* 3.95.

## 5. Aufstellung der erhaltenen Fragmente aus Pei Ziyes *Songlüe*<sup>110</sup>

### I. Fragmente im »*Zizhi tongjian*«

Nr.	Kap. u. Seite	Titel (nach Yasuda)
1.	119.3734–35:	<i>Xianglun qingyi dangchu lun</i> 鄉論清議蕩除論 (»Über die Beseitigung der Beurteilung in den Dörfern und der Reinen Kritik«)
2.	119.3739:	<i>Zuiren dashe lun</i> 罪人大赦論 (»Über die Generalamnestierung von Gesetzesbrechern«)
3.	120.3767–68:	<i>Huangzi jiaoyu lun</i> 皇子教育論 (»Über die Erziehung der kaiserlichen Prinzen«)
4.	123.3891:	<i>Zhang Yuezhi, Fu Lingyu lun</i> 張約之、扶令育論 (»Über Zhang Yuezhi und Fu Lingyu«)
5.	124.3914:	<i>Huangzi jiaoyu lun</i> 皇子教育論 (»Über die Erziehung der kaiserlichen Prinzen«)
6.	124.3920:	<i>Liu Zhan, Fan Hua lun</i> 劉湛、范曄論 (»Über Liu Zhan und Fan Ye«)
7.	128.4036–37:	<i>Xuanju lun</i> 選舉論 (»Über die Beamtenauswahl«)
8.	128.4038–39:	<i>Xie Lingyun, Wang Sengda lun</i> 謝靈運、王僧達論 (»Über Xie Lingyun und Wang Sengda«)
9.	132.4130–31:	<i>Sanpan lun</i> 三叛論 (»Über drei Rebellionen«)
10.	133.4161–62:	<i>Huangzu zhusha lun</i> 皇族誅殺論 (»Über das Morden im Kaiserhaus«)
11.	134.4208:	<i>Yuan Can lun</i> 袁餐論 (»Über Yuan Can«)

<sup>110</sup> Vgl. Yasuda (1984), 59, Anm. 41. Meine Aufstellung, die den Vorarbeiten von Yasuda verpflichtet ist, erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

II. Fragmente im »*Jiankang shilu*«

13. 11.274: *Diao Kui, Wang Mi lun* 刁達、王謐論  
(»Über Diao Kui und Wang Mi«)
14. 11.280: *Meng Chang lun* 孟昶論  
(»Über Meng Chang«)
15. 11.284–85: *Sima Xiuzhi lun* 司馬修之論  
(»Über Sima Xiuzhi«)
16. 11.298–99: *Huangzi jiaoyu lun* 皇子教育論  
(»Über die Erziehung der kaiserlichen Prinzen«);  
wie Fragment 3
17. 12.305: *Wang Shaozhi lun* 王韶之論  
(»Über Wang Shaozhi«)
18. 12.307–308: *Xu Xianzhi, Fu Liang lun* 徐羨之、傅亮論  
(»Über Xu Xianzhi und Fu Liang«)
19. 12.315: *Duoqing qifu lun* 奪情起復論  
(»Über das Zurückbeordern von Beamten während  
der Trauerzeit«)
20. 12.318: *Jiazu shenghuo lun* 家族生活論  
(»Über das Leben der Klane«)
21. 12.322: *Yinyi lun* 隱逸論  
(»Über Eremiten und Weltflüchtige«)<sup>111</sup>
22. 12.324: *Zhang Yuezhi, Fu Lingyu lun* 張約之、扶令育論  
(»Über Zhang Yuezhi und Fu Lingyu«);  
wie Fragment 4
23. 12.327–28: *He Chengtian lun* 何承天論  
(»Über He Chengtian«)
24. 12.328–29: *Huangzi jiaoyu lun* 皇子教育論  
(»Über die Erziehung der kaiserlichen Prinzen«);  
wie Fragment 5
25. 12.330: *Liu Zhan, Fan Hua lun* 劉湛、范曄論  
(»Über Liu Zhan und Fan Ye«);  
wie Fragment 6

---

<sup>111</sup> Teilweise übersetzt in Berkowitz (1989), 335.

26. 12.333: *Wang Jinghong lun* 王敬弘論  
(»Über Wang Jinghong«)
27. 14.392–396: *Songlüe, Zonglun* 宋略總論  
(»Zusammenfassende Erörterung zum *Songlüe*«)
28. 14.396: *Houxu* 後序  
(»Nachwort«)

### III. Fragmente im »Tongdian«

29. 16.388–9: *Xuanju lun* 選舉論  
(»Über die Beamtenauswahl«);  
wie Fragment 7
30. 16.389: *Diaochong lun* 雕蟲論  
(»Über das Insektenschnitzen«)
31. 141.3600–01: *Yinyue lun* 音樂論  
(»Über Musik«)

### IV. Fragmente im »Wenyuan yinghua«

32. 742.3873b–74a: *Diaochong lun* 雕蟲論  
(»Über das Insektenschnitzen«);  
wie Fragment 31
33. 754.3947b–49a: *Songlüe, Zonglun* 宋略總論  
(»Zusammenfassende Erörterung zum *Songlüe*«);  
wie Fragment 28

### V. Fragment im »Taiping yulan«

34. 569.7a. *Yinyue lun* 音樂論  
(»Über Musik«);  
wie Fragment 32



## Abkürzungen

<i>HJAS</i>	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i>
<i>JAOs</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
koll.	kollationiert
komm.	kommentiert
komp.	kompiliert
MS	<i>Monumenta Serica</i>
T.	<i>Taishō shinshū daizōkyō</i>
<i>TP</i>	<i>T'oung Pao</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>



# Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis enthält nur die im Text zitierten Werke. Vor 1911 erschienene Werke sind nach Titel, alle übrigen nach Verfasser bibliographiert.

## 1. Sammelwerke

- Quan Han Sanguo Jin Nanbei chao shi* 全漢三國晉南北朝詩 (Vollständige Sammlung von Gedichten von der Han-Zeit bis zu den Nördlichen und Südlichen Dynastien). Hg. von Ding Fubao 丁福保. 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1959.
- Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* 全上古三代秦漢三國六朝文 (Vollständige Sammlung von Prosatexten vom hohen Altertum bis zu den Sechs Dynastien). Komp. von Yan Kejun 嚴可均 (1762–1843). 4 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>4</sup>1987 (Nachdruck der Ausgabe von 1815).
- Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (Kommentare und Subkommentare zu den Dreizehn Klassikern). Koll. von Ruan Yuan 阮元 (1764–1849). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>4</sup>1987.
- Siku quanshu* 四庫全書 (Vollständige Bibliothek aus den Vier Schatzkammern der Literatur). 1500 Bde. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1987.
- T.: *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (Neue Ausgabe des buddhistischen Tripiṭaka aus der Taishō-Ära). Hg. von Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭. Tōkyō: Taishō issaikyō kankōkai, 1924–29.
- Zhuzi jicheng* 諸子集成 (Sammlung philosophischer Werke). 8 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>5</sup>1986.

## 2. Werke

- Althoff, Gerd. 1990. *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges.
- Ami Yūji 網祐次. 1960. *Chūgoku chūsei bungaku kenkyū: Nan Sei Eimei jidai o chūshin to shite* 中國中世文學研究：南齊永明時代を中心として (Forschungen zur mittelalterlichen chinesischen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Yongming-Ära der Südlichen Qi-Dynastie). Tōkyō: Shinjusha.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso. (dt. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Erw. Ausg. Berlin: Ullstein, 1998)
- Arndt, Theresia M. 1994. *Meister Liu Traktate zur Erneuerung in Krisenzeiten (Liu zi xin-lun). Ein Herrscherspiegel aus Chinas 6. Jhd.* Frankfurt a. M.: Lang.

- Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- 1996. »Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten.« In *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. Hg. von Meinhard Schuster. Stuttgart [u. a.], 77–99.
- Balázs, Stefan. 1932. »Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus.« *Sinica* 7, 220–234.
- Bartlett, Robert. 1994. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350*. Princeton: Princeton U. P. [dt. Ausg.: *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*. München: Kindler, 1996].
- Bauer, Wolfgang. 1989. *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. 2. Aufl. München: DTV.
- 1990. *Das Antlitz Chinas. Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*. München: Hanser.
- Bei shi* 北史 (Geschichte der nördlichen Dynastien). Komp. von Li Yanshou 李延壽 (fl. 601–675). 10 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1983.
- Berkowitz, Alan J. 1989. *Patterns of Reclusion in Early and Early Medieval China: A Study of the Formulation of the Practice of Reclusion in China and its Portrayal*. Ph. D. dissertation, University of Washington.
- Bocking, Brian. 1995. *Nagarjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*. Lewiston [u. a.]: Mellen.
- Bodde, Derk. 1975. *Festivals in Classical China: New Year and other Annual Observances during the Han Dynasty 206 B. C.–A. D. 220*. Princeton: Princeton U. P.
- Bodman, Richard W. 1978. *Poetics and Prosody in Early Mediaeval China: A Study and Translation of Kūkai's Bunkyo Hifuron*. Ph. D. dissertation, Cornell University.
- Bol, Peter K. 1992. »This Culture of Ours«: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford U. P.
- Borsig, Margareta von (Übers.). 1993. *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges.
- Brook, Timothy. 1993. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge/Mass.: Harvard U. P.
- Cao Rongnan 曹融南. *Xie Xuancheng ji jiaozhu* 謝宣城集校注. (Xie Tiaos gesammelte Werke: kollationiert und kommentiert). Shanghai: Shanghai guji, 1991
- Catalogue des manuscrits chinois de T'ouen-houang (Fonds Pelliot chinois)*. Vol. I: Nos. 2001–2500. Paris: Fondation Singer-Polignac, 1970.
- Chang, Kang-i Sun. 1986. *Six Dynasties Poetry*. Princeton: Princeton U. P.
- 1986a. »Description of Landscape in Early Six Dynasties Poetry.« In *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Ed. by Shuen-fu Lin and Stephen Owen. Princeton: Princeton U. P., 105–129.
- Ch'en, Kenneth. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton U. P.
- Chen Maotong 陳茂同. 1988. *Lidai zhiguan yange shi* 歷代職官沿革史 (Geschichte der Entwicklung der Ämter durch alle Dynastien hindurch). Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- Chen shu* 陳書. (Geschichte der Chen-Dynastie). Von Yao Cha 姚察 (533–606) und Yao Silian 姚思廉 (557–637). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1987.

- Chen, Warner. 1993. *The Emperor Liang Wu-ti and Buddhism*. Ph. D. dissertation, New York University.
- Chen Yinke 陳寅恪. 1987. *Wèi Jìn Nánběi cháo shǐ jiǎngyǎnlù* 魏晉南北朝史講演錄 (Aufzeichnungen von Vorträgen über die Geschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Hefei: Huangshan shushe.
- Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (Sammlung von Berichten zu den übersetzten Tripiṭaka). Von Shi Sengyou 釋僧祐 (445–518). Ed. T., Bd. 55.
- Chunqiu Guliang zhuan zhushu* 春秋穀梁傳注疏 (Kommentar und Subkommentar zur Guliang-Überlieferung der Frühling- und Herbstannalen). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 (Rechter Sinn der Zuo-Überlieferung der Frühling- und Herbstannalen). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Couvreux, Séraphin (Übers.). 1899. *Li Ki ou Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies*. 2 Bde. Ho Kien Fou: Impr. de la Mission Catholique.
- Crowell, William G. 1990. »Northern Émigrés and the Problems of Census Registration under the Eastern Jin and Southern Dynasties.« In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. by Albert E. Dien. Stanford: Stanford U.P., 171–209.
- Da Song sengshi lie* 大宋僧史略 (Abriss der Geschichte des Sangha aus der Großen Song-Dynastie). Von Shi Zanning 釋贊寧 (919–ca. 1002). Ed. T., Bd. 54.
- Debon, Günther. 1989. *Chinesische Dichtung. Geschichte, Struktur, Theorie*. Leiden: Brill.
- Deeg, Max. »Origins and Development of the Buddhist pañcavāṛṣika – Part I: India and Central Asia; Part II: China.« *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 16 (1995), 67–90; 18 (1997), 63–96.
- De Groot, J. J. M. 1967. *Le Code du Mahāyāna en Chine*. Rpt. Wiesbaden: Dr. Martin Sändig (1. Aufl. Amsterdam, 1893).
- Demiéville, Paul. 1962. »Vimalakīrti en Chine«. Anhang zu Étienne Lamotte (Übers.). *L'Enseignement de Vimalakīrti*. Louvain: Bibliothèque du Muséon (51), 438–455.
- Dien, Albert E. (ed.). 1990. *State and Society in Early Medieval China*. Stanford: Stanford U.P.
- Ding Fubao 丁福保. 1984. *Foxue da cidian* 佛學大辭典 (Großes Wörterbuch des Buddhismus). Peking: Wenwu chubanshe.
- Durrant, Stephen W. 1995. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York Press.
- Dushi fangyu jiyao* 讀史方輿紀要 (Wesentliches zur Geographie für die Lektüre der Geschichtswerke). Von Gu Zuyi 顧祖禹 (1631–1692). 6 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1955.
- Eberhard, Wolfram. 1971. *Geschichte Chinas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kröner (3. Aufl.).
- Ebrey, Patricia. 1978. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling T'ui Family*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Eichhorn, Werner. 1955. »Bemerkungen zur chinesischen Völkerwanderung während der Chin-Zeit.« *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 3, 129–148.
- Ershiwu shi bubian* 二十五史補編 (Ergänzungen zu den Fünfundzwanzig Geschichtswerken). 6 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1989.
- Falkenhausen, Lothar von. 1995. »Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The Wu Officials in the Zhou Li.« *Early China* 20, 279–300.

- Fang Beichen 方北辰. 1989. »Shi jiupin zhongzheng zhidu zhi yipin xushe wenti« 釋九品中正制度之一品虛設問題 (Eine Erklärung für das Problem der Nichtvergabe des ersten Ranges im Neun-Ränge-System). *Xuchang shizhuan xuebao: Sheke ban* 許昌師專學報: 社科版 1989.1.
- 1991. *Wei Jin Nanbei chao Jiangdong shijia dazhu shulun* 魏晉南北朝江東世家大族述論 (Die großen Adelsklane in Jiangdong während der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Taipei: Wenjin chubanshe.
- Fang Shiming 方詩銘; Fang Xiaofen 方小芬. 1987. *Zhongguo shi liri he zhongxi liri duizhao biao* 中國史歷日和中西歷日對照表 (Kalender zur chinesischen Geschichte und vergleichende Tabellen zum chinesischen und westlichen historischen Kalender). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe.
- Farquhar, David M. 1978. »Emperor As Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire.« *HJAS* 38:1, 5–34.
- Fayan 法言 (Musterworte). Von Yang Xiong 楊雄 (53 v. Chr. – 18. n. Chr.) → Wang Rongbao 汪榮寶/Chen Zhongfu 陳仲夫.
- Fengsu tongyi 風俗通義 (Durchgehende Erläuterung von Sitten und Gebräuchen). Von Ying Shao 應劭 (geb. ca. 140–vor 204) → Wang Liqi 王利器.
- Foguang da cidian 佛光大辭典 (Großes Lexikon des Buddhismus). 8 Bde. Gao-xiong: Foguang chubanshe, 1988.
- Forke, Alfred (transl.). 1962. *Lun Heng*. 2 Bde. New York: Paragon.
- Foxue da cidian 佛學大辭典 (Großes Wörterbuch des Buddhismus) → Ding Fubao 丁福保.
- Fozu tongji 佛祖統紀 (Allgemeine Geschichte Buddhas und der Patriarchen). Ed. T., Bd. 49.
- Franke, Otto. 1930–1952. *Geschichte des chinesischen Reiches*. Bd. 2: Der konfuzianische Staat I. Der Aufstieg zur Weltmacht (1936); Bd. 3: Anmerkungen, Ergänzungen und Berichtigungen zu Band I und II, Sach- und Namen-Verzeichnis (1937). Berlin: De Gruyter.
- Frankel, Hans H. 1961. »The K'ung Family of Shan-yin.« *Ch'ing-hua hsieh-pao* 清華學報 2:2, 291–319.
- Friedrich, Michael. 1984. *Hsüan-hsüeh: Studien zur spekulativen Richtung in der Geistesgeschichte der Wei-Chin-Zeit (3.–4. Jahrhundert)*. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Führer, Bernhard. 1992/93. »Zur Biographie des Zhong Hong (467?–518).« *Acta Orientalia* 46:2–3, 163–187.
- 1995. *Chinas erste Poetik: das Shipin (Kriterion Poietikon) des Zhong Hong (467?–518)*. Dortmund: Projekt Verlag.
- Fujie Reinosuke 藤家禮之助. 1989. *Kan Sangoku Ryô Shin Nanchô no densei to zehô* 漢三國兩晉南朝の田制と税制 (Landwirtschaft und Steuersystem der Han, der Drei Reiche, der beiden Jin-Dynastien und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Tōkyō: Tōkai daigaku shuppankai.
- Fukui Fumimasa 福井文雅. 1984. »Kōkyō gishiki no soshiki naiyō« 講經儀式的組織内容 (Organisation und Inhalt der Zeremonie der Sūtra-Rezitation). In *Tōnkō to Chūgoku bukkyō* 敦煌と中國佛教 (Dunhuang und der chinesische Buddhismus). Hg. von Makita Tairyō 牧田諦亮 und Fukui Fumimasa 福井文雅. Tōkyō: Daitō shuppansha, 359–82.

- Gaillard, Louis. 1903. *Nankin d'alors et d'aujourd'hui. Aperçu historique et géographique*. Chang-Hai: Impr. de la Mission Catholique.
- Gaiyu congkao* 陔餘叢考 (Gesammelte Untersuchungen aus den Mußestunden, die blieben, als ich meine alten Eltern pflegte). Von Zhao Yi 趙翼 (1727–1814). Shanghai: Commercial Press, 1957.
- Gao Min 高敏. 1996. *Wei Jin Nanbei chao jingji shi* 魏晉南北朝經濟史 (Wirtschaftsgeschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). 2 Bde. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche). Von Shi Huijiao 釋慧皎 (497–554). Komm. und koll. von Tang Yongtong 湯用彤 (1893–1964). Peking: Zhonghua shuju, 1992.
- Ge Jianxiong 葛劍雄; Cao Shuji 曹樹基; Wu Songdi 吳松弟. 1993. *Jianming Zhongguo yimin shi* 簡明中國移民史 (Kurze Geschichte der Bevölkerungsbewegungen in China). Fuzhou: Fuzhou renmin chubanshe.
- Gombrich, Richard. 1989. »Der Buddhismus im alten und mittelalterlichen Indien: Sinn und Aufgabe des Sangha.« In *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. Hg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. München: Beck, 71–93.
- Goodrich, Chauncey S. 1957. *The Nine Bestowals during the Han-Wei Period: A Study of a Ritual Donation as a Prelude to Dynastic Change*. Unveröffentlichte Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.
- Grafflin, Dennis. 1981. »The Great Family in Medieval South China.« *HJAS* 41, 65–74.
- 1990. »Reinventing China: Pseudobureaucracy in the Early Southern Dynasties.« In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. by Albert E. Dien. Stanford: Stanford U. P., 139–170.
- Guang Hongming ji* 廣弘明集 (Erweiterte Sammlung zur Verbreitung und Erhellung des Buddhismus). Komp. von Shi Daoxuan 釋道宣 (596–667). Ed. T., Bd. 52.
- Guo Peng 郭朋. 1986. *Han Wei liang Jin Nanbei chao fojiao* 漢魏晉南北朝佛教 (Der Buddhismus der Han, Wei, der beiden Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Ji'nan: Jilu shushe.
- Guwen yuan* 古文苑 (Garten alter Literatur). Vermutl. komp. von Sun Zhu 孫洙 (1032–1080). Komm. von Zhang Qiao 章樵; koll. von Qian Xizuo 錢熙祚. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1937.
- Hachiya Kunio 蜂屋邦夫. 1973. »Han Shin *Shinmetsuron* no shisô ni tsuite« 范縝《神滅論》の思想について (Zum Denken Fan Zhens anhand des *Shenmie lun*). *Tôyô bunka kenkyûjô kiyô* 東洋文化研究所紀 61, 63–118.
- Han Wei liu chao baisanjia ji* 漢魏六朝白三家集 (Gesammelte Werke von einhundertdrei Meistern aus der Zeit der Han, Wei und der Sechs Dynastien). Komp. von Zhang Pu 張溥 (1602–1641). Taipei: Xinxing shuju, 1963.
- Han Feizi jiyi* 韓非子集解 (Gesammelte Erläuterungen zum *Han Feizi*). Ed. Zhuzi jicheng, Bd. 5.
- Han shu* 漢書 (Geschichte der Han-Dynastie). Komp. von Ban Gu 班固 (32–92). 12 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1987.
- Hanyu da cidian* 漢語大辭典 (Großes chinesisches Wörterbuch). 12 Bde. Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe, 1993.

- Hayashida Shinnosuke 林田慎之助. 1979. *Chûgoku chûsei bungaku hyôronshi* 中國中世文學評論史 (Geschichte der Literaturkritik im chinesischen Mittelalter). Tôkyô: Sôbunsha.
- He Qimin 何啓民. 1978. *Zhonggu mendì lunjī* 中古門第論集 (Sammlung von Aufsätzen zu den Adelsklanen des Mittelalters). Taibei: Xuesheng shuju.
- He Rong 何融. 1949 (10. März). »Qi Jingling wang Xidi jì qì xueshi kaolüe« 齊竟陵王西邸及其學士考略 (Kurze Untersuchung zur Westlichen Villa des Prinzen von Jingling und ihrer Gelehrten). *Guowen yuekan* 國文月刊 77, 1216–1219 (22–25).
- Henricks, Robert G. 1983. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton U.P.
- Hirano Kenshō 平野顯照. 1984. »Kôkyôbun no soshiki naiyô« 講經文的組織内容 (Struktur und Inhalt von Texten zur Exposition von Sûtras). In *Tônkô to Chûgoku bukkyô* 敦煌と中國佛教. Hg. von Makita Tairyô 牧田諦亮 und Fukui Fumimasa 福井文雅. Tôkyô: Daitô shuppansha, 321–58.
- Holcombe, Charles. 1989. »The Exemplar State: Ideology, Self-Cultivation, and Power in Fourth-Century China.« *HJAS* 49:1, 93–139.
- 1994. *In the Shadow Of The Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1995. »Re-imagining China: the Chinese Identity Crisis at the Start of the Southern Dynasties Period.« *JAS* 115:1, 1–14.
- Holzman, Donald. 1956. »Les Sept Sages de la Forêt des Bambous et la Société de leur Temps.« *TP* 44, 317–46.
- 1957. »Les débuts du système médiéval de choix et de classement des fonctionnaires: les neuf catégories et l'impartial et juste.« *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* 1, 387–414.
- Hongming ji* 弘明集 (Sammlung zur Verbreitung und Erhellung des Buddhismus). Komp. von Shi Sengyou 釋僧祐 (445–518). Ed. T., Bd. 52.
- Hou Han shu* 後漢書 (Geschichte der Späteren Han-Dynastie). Von Fan Ye 范曄 (398–445). 12 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1987.
- Hou Wailu 侯外廬 [u. a.]. 1980. *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史 (Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens). Bd. 3: Wei Jin Nanbei chao sixiang 魏晉南北朝思想 (Das Denken der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). 2. Aufl. Peking: Renmin.
- Hu Shi 胡適. 1984. »Kao Fan Zhen fabiao ›Shenmie lun‹ zai Liang Tianjian liu nian« 考范縝發表《神滅論》在天監六年 (Untersuchung über die Veröffentlichung des *Shenmie lun* im Jahre Tianjian 6 [= 507]). In *Hu Shizhi xiansheng nianpu changbian chugao* 胡適之先生年譜長編初稿. 10 Bde. Hg. von Hu Songping 胡頌平. Bd. 5. Taibei: Lianjing chubanshiye gongsi, 1902–06.
- Hu-von Hinüber, Haiyan. 1994. *Das Psadhavastu: Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mûlasarvâstivâdins*. Reinbek: Dr. Inge Wezler.
- Huainanzi* 淮南子 (Huainanzi). Ed. *Zhuji jicheng*, Bd. 7.
- Hucker, Charles O. 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford U.P.
- Janousch, Andreas. 1998. *The reform of imperial ritual during the reign of Emperor Wu of the Liang dynasty (502–549)*. Ph. D. dissertation, University of Cambridge.



- 1999. »The Emperor as Bodhisattva: the Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty.« In: *State and Court Ritual in China*. Ed. by Joseph P. McDermott. Cambridge: Cambridge U. P., 112–149.
- Jao, Tsong-yi. 1984. »Le »Vœu de la capitale de l'Est« 東都發願文 de l'empereur Wu des Liang 梁武帝: une étude du manuscrit P. 2189: ses donnée historique et ses liens avec la famille Linghu.« In: *Contributions aux études sur T'ouen-houang*. Hg. von Michel Soymié. Paris: École française d'Extrême-Orient, 143–154.
- Ji gujin fo dao lunheng* 集古今佛道論衡 (Gesammelte Debatten zwischen Buddhisten und Daoisten aus alter und neuer Zeit). Von Shi Daoxuan 釋道宣 (596–667). Ed. T., Bd. 52.
- Jiankang shilu* 建康實錄 (Tatsachenaufzeichnungen über Jiankang [Nanjing]). Komp. von Xu Song 許嵩 (fl. 8. Jh.). Shanghai: Shanghai guji, 1987.
- Jingding Jiankang zhi* 景定建康志 (Lokalchronik von Jiankang [Nanjing] aus der Regierungsperiode Jingding [1260–64]). Von Zhou Yinghe 周應合 (1213–1280). Ed. SKQS, Bd. 488–489.
- Jinling fancha zhi* 金陵梵刹志 (Beschreibung der buddhistischen Tempel von Jinling [Nanjing]). Komp. von Ge Yinliang 葛寅亮 (fl. 1601–1627). Taibei: Guangwen shuju, 1976.
- Jinlouzi* 金樓子 (Meister Goldturm). Von Xiao Yi 蕭繹 (508–554; Liang Yuandi 梁元帝; reg. 552–554). Taibei: Shijie shuju, 1962.
- Jin shu* 晉書 (Geschichte der Jin-Dynastie). Komp. von Fang Xuanling 房玄齡 (578–648) [u. a.]. 10 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1987.
- Johnson, David G. 1977. *The Medieval Chinese Oligarchy*. Boulder, Col.: Westview Press.
- Kaltenmark, Max. 1981. *Lao-tzu und der Taoismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kano Naosada 狩野直禎. 1987. »Ô Ken den no ichi kôatsu« 王儉傳の一考察 (Eine Untersuchung der Biographie Wang Jians). In *Chûgoku kizokusei no kenkyû* 中國貴族制の研究. Hg. von Kawakatsu Yoshio 川勝義雄 und Tonami Mamoru 礪波護. Kyôto: Kyôto daigaku Jimbun kagaku kenkyûsho, 361–402.
- Kantor, Hans-Rudolf. 1999. *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des »Unendlichen« bei Mou Zongsan (1909–1995)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kawakatsu, Yoshio. 1981. »L'aristocratie et la société féodale au début des Six Dynasties.« *Zinbun* 17, 107–160.
- Kern, Martin. 1994. *Zum Topos »Zimtbaum« in der chinesischen Literatur. Rhetorische Funktion und poetischer Eigenwert des Naturbildes kuei*. Stuttgart: Steiner.
- 1997. *Die Hymnen der chinesischen Staatsoffer. Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien*. Stuttgart: Steiner.
- Kieser, Annette. [1999]. *Landadel – Emigranten – Emporkömmlinge. Familienfriedhöfe des 3.–6. Jh. n. Chr. in Süddchina*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität München.
- Kirkland, Russell. 1997. »Ssu-ma Ch'eng-chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity.« *Journal of Asian History* 31:2, 105–138.
- Knechtges, David R. 1976. *The Han Rhapsody: A Study of the »Fu« of Yang Hsiung (53 B. C.–A. D. 18)*. Cambridge: Cambridge U. P.
- 1982 und 1987. *Wen xuan or Selections of Refined Literature*. 2 Bde. Princeton: Princeton U. P.

- 1994. »The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han.« In *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Ed. by Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: Univ. of Washington Press, 51–76.
- Knoblock, John. 1994. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. III (Books 17–32). Stanford: Stanford U. P.
- Kohn, Livia. 1995. *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton U. P.
- Köster, Hermann. 1967. *Hsün-tzu*. Kaldenkirchen: Steyler Verl.
- Kroll, Paul W. »Wen-yüan ying-hua.« In: Nienhauser (1986), S. 897–98.
- Kubozoe, Yoshifumi. 1991. »Japanese Research in Recent Years on the History of Wei, Chin, and the Northern and Southern Dynasties.« *Acta Asiatica* 60, 104–134.
- Kuo, Li-ying. 1984. »Un texte ancien de vœux et de confession, P. 2189, le »Vœu de la capitale de l'est.« *Les peintures murales et les manuscrit de Dunhuang*, Paris, 111–120.
- 1994. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*. Paris: Publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- Lai, Whalen W. 1981. »Beyond the Debate on »The Immortality of the Soul: Recovering an Essay by Shen Yüeh.« *Journal of Oriental Studies* 19:2, 138–157.
- 1981a. »Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, Shen pu mieh.« *JAOS* 101:2, 167–175.
- 1982. »Sinitic Speculations on Buddha-nature: the Nirvana School (420–589).« *Philosophy East and West* 32:2, 135–149.
- 1982a. »The Mahāparinirvāṇa-Sūtra and its Earliest Interpreters in China: Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng.« *JAOS* 102:1, 99–105.
- Lamotte, Étienne. 1989. »Der Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde.« In *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. Hg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. München: Beck, 33–70.
- Leban, Carl. 1978. »Managing Heaven's Mandate: Coded Communications in the Accession of Ts'ao P'ei, A.D. 220.« In *Ancient China: Studies in Early Civilization*. Ed. by David T. Roy and Tsuen-hsüan Tsien. Hong Kong: The Chinese University Press, 315–39.
- Legge, James (transl.). 1960. *The Chinese Classics*. 5 Bde. Oxford: Oxford U. P., 1861–1872; rpt. Hong Kong: Hong Kong U. P.
- Lévi, Sylvain; Chavannes, Édouard. 1916. »Les Seize Arhat Protecteurs de la Loi.« *Journal Asiatique* 8, 5–50 und 189–304.
- Lexikon der östlichen Weisheitslehren*. 1986. Herausgegeben von Ingrid Fischer-Schreiber, Franz-Karl Ehrhard, Kurt Friedrichs und Michael S. Diener. 2. Aufl. Bern [u. a.]: Barth.
- Liang shu* 梁書 (Geschichte der Liang-Dynastie). Komp. von Yao Silian 姚思廉 (557–637). 3 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1987.
- Lidai shihua* 歷代詩話 (Gespräche über Dichtung aus der Geschichte). Komp. von He Wenhuan 何文煥 (spät. 18. Jh.). 2 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1981.
- Liebethal, Walter. 1952. »The Immortality of the Soul in Chinese Thought.« *Monumenta Nipponica* 8, 327–397.
- Liezi zhu* 列子注 (Kommentar zum *Liezi*). Ed. *Zhuji jicheng*, Bd. 3.
- Li ji zhengyi* 禮記正義 (Der rechte Sinn der Aufzeichnungen über die Riten). Ed. *Shisan jing zhushu*.

- Lin Qitan 林其鏐; Chen Fengjin 陳鳳金. *Liuzi jijiao* 劉子集校 (Gesammelte Kollationen zum *Liuzi*). Shanghai: Shanghai guji, 1985.
- Link, Arthur E. 1960. »Shih Seng-yu and his Writings.« *JAS* 80:1, 17–43.
- Liu Shufen 劉淑芬. 1992. *Liuchao de chengshi yu shehui* 六朝的城市與社會 (Stadt und Gesellschaft der Sechs Dynastien). Taibei: Xuesheng shuju.
- Liu, James J. Y. 1962. *The Art of Chinese Poetry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Liu, Ming-wood. 1987. »Fan Chen's *Treatise on the Destructibility of the Spirit* and its Buddhist Critics.« *Philosophy East and West* 37:4, 402–428.
- Liuchao shiji bianlei* 六朝事迹編類 (Spuren der Sechs Dynastien nach Kategorien geordnet). Von Zhang Dunyi 張敦頤 (fl. 1138). 1160. Ed. *Congshu jicheng chubian*.
- Liuzi jijiao* 劉子集校 (Gesammelte Kollationen zum *Liuzi*) → Lin Qitan 林其鏐; Chen Fengjin 陳鳳金.
- Lo, Yuet Keung. 1991. *The Destiny of the 'Shen' (Soul) and the Genesis of Early Medieval Confucian Metaphysics (221–587 A. D.)*. Ph. D. dissertation, University of Michigan.
- 1995. »From Analogy to Proof: an Inquiry into the Chinese Mode of Knowledge.« *MS* 43 (1995), 141–158.
- Lunheng* 論衡 (Abwägung der Lehrmeinungen). Von Wang Chong 王充 (27–ca. 100). Shanghai: Shanghai renmin, 1974.
- Lunyu zhushu* 論語注疏 (Kommentar und Subkommentar zum *Lunyu*). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Luo Hongzeng 羅宏曾. 1989. *Wei Jin Nanbei chao wenhuashi* 魏晉南北朝文化史 (Kulturgeschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Liushi chunqiu* 呂氏春秋 (Frühling- und Herbstannalen des Herrn Lü). Von Lü Buwei 呂不韋 (?-235 v. Chr.). Ed. *Zhuzi jicheng*, Bd. 6.
- Ma Jigao 馬積高. 1987. *Fu shi* 賦史 (Geschichte der *fu*-Dichtung). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Mair, Victor H.; Mei, Tsu-lin. 1991. »The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody.« *HJAS* 51:2, 375–470.
- Makita Tairyô 牧田諦亮 (Hg.). 1973–75. *Gumyôshû kenkyû* 弘明集研究 (Studien zum *Hongming ji*). 3 Bde. Kyôto: Kyôto daigaku jimbun kagaku kenkyûsho. (Bd. 1 ersch. 1973; Bd. 2 ersch. 1974; Bd. 3 ersch. 1975).
- Makita Tairyô 牧田諦亮; Fukui Fumimasa 福井文雅 (Hg.). 1984. *Tonkô to Chûgoku bukkyô* 敦煌と中國佛教 (Dunhuang und der chinesische Buddhismus). Tôkyô: Daitô shuppansha.
- Mao Hanguang 毛漢光. 1967. »Woguo zhonggu dashizu zhi ge'an yanjiu – Langye Wang shi« 我國中古大士族之個案研究 – 瑯琊王氏 (Eine Fallstudie zu den großen Aristokratenfamilien des chinesischen Mittelalters – der Wang-Klan aus Langye). *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊 37, 577–610.
- 1988. *Zhongguo zhonggu shehui shilun* 中國中古社會史論 (Historische Abhandlungen über die Gesellschaft des chinesischen Mittelalters). Taibei: Lianjing chubanshiye gongsi.
- Mao Han-kuang. 1990. »The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families.« In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. by Albert E. Dien. Stanford: Stanford U. P., 73–109.

- Mao Shi zhengyi* 毛詩正義 (Der rechte Sinn des *Buches der Lieder* in der Mao-Überlieferung). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Marney, John. 1976. »P'ei Tzu-yeh: A Minor Literary Critic of the Liang Dynasty.« *Selected Papers in Asian Studies*. Vol. 1, 161–71.
- 1976a. *Liang Chien-wen ti*. Boston: Twayne.
  - 1981. *Chiang Yen*. Boston: Twayne.
- Martin, François. 1984. »Pratique anthologique et orthodoxie littéraire: deux anthologies parallèles en Chine au VI<sup>e</sup> siècle.« *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 5, 49–74.
- 1988. »Système et prosodie: questions relatives aux tons et au contrepoint tonal dans la tradition chinoise (note de recherche).« *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 10, 95–107.
  - 1990. »Note sur l'histoire de la série des quatre tons.« *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 12, 67–78.
  - 1993. »Les sons et les noms.« *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 15, 89–101.
  - 1998. »Les joutes poétiques dans la Chine médiévale.« *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 20, 87–109.
- Mather, Richard B. 1968. »A Note on the Dialects of Lo-yang and Nanking during the Six Dynasties.« In *Wên-lin: Studies in the Chinese Humanities*. Ed. by Chow Tse-tsung. Madison: The University of Wisconsin Press, 247–256.
- (transl.). 1976. *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
  - 1981. »The Bonze's Begging Bowl: Eating Practices in Buddhist Monasteries of Medieval India and China.« *JAOS* 101:4, 417–424.
  - 1986. »Wang Jung's Hymns on the Devotee's Entrance into the Pure Life.« *JAOS* 106:1, 79–98.
  - 1988. *The Poet Shen Yüeh (441–513): The Reticent Marquis*. Princeton: Princeton U. P.
  - 1990. »Intermarriage as a Gauge of Family Status in the Southern Dynasties.« In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. by Albert E. Dien. Stanford: Stanford U. P., 211–228.
- McMullen, David L. 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Mei, Tsu-lin. 1970. »Tone and Prosody in Middle Chinese and the Origin of the Rising Tone.« *HJAS* 30, 86–110.
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (Sûtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes). Ed. T., Bd. 9.
- Miyakawa Hisayuki 宮川尚志. 1956. *Rikuchô shi kenkyû: Seiji · shakai hen* 六朝史研究：政治・社會篇 (Studien zur Geschichte der Sechs Dynastien: Politik und Gesellschaft). Tôkyô: Nihon gakujutsu shinkôkai.
- 1960. »The Confucianization of South China.« In *The Confucian Persuasion*. Ed. by Arthur F. Wright. Stanford: Stanford U. P., 21–46.
  - 1971. »Ryôsho bukkyô shiryô kô« 梁書佛教史料稿 (Skizze der historischen Materialien zum Buddhismus im *Liang shu*). *Tôkai daigaku kiyô (bungakubu)* 東海大學紀要(文學部) 15, 49–78.
- Miyazaki Ichisada 宮崎市定. 1956. *Kyûhin kanjin hô no kenkyû* 九品官人法の研究 (Studien zum neunstufigen Beamstensystem). Kyôto: Tôyôshi kenkyûkai.

- Morino Shigeo 森野繁夫. 1966. »Ryôsho no bungaku shûdan« 梁初の文學集團 (Literarische Gruppierungen der frühen Liang-Zeit). *Chûgoku bungakuhô* 中國文學報 21, 83–108.
- 1967. »Ryô no bungaku no yûgisei« 梁の文學の遊戲性 (Der spielerische Charakter der Literatur der Liang-Zeit). *Chûgoku chûsei bungaku kenkyû* 中國中世文學研究 6, 27–40.
  - 1968. »Ryô no bungaku shûdan – Taishi Kô no shûdan o chûshin toshite« 梁の文學集團 – 太子綱の集團を中心として (Literarische Gruppierungen der Liang-Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Gruppe um den Kronprinzen [Xiao] Gang). *Nihon Chûgoku gakkaihô* 日本中國學會報 20, 109–124.
- Moritz, Ralf (Übers.). 1989. *Konfuzius. Gespräche (Lun-yü)*. 2. Aufl. Köln: Röderberg.
- Mou Shijin 牟世金. 1988. *Liu Xie nianpu huikao* 劉勰年譜彙考 (Chronologische Biographie Liu Xies mit kritischen Untersuchungen). Chengdu: Ba Shu shushe 巴蜀書社.
- Nakajima Ryûzô 中島隆藏. 1985. *Rikuchô shisô no kenkyû* 六朝思想の研究 (Studien zum Denken der Sechs Dynastien). Kyôto: Heirakuji shoten.
- Nakamura Keiji 中村圭爾. 1975. »Nanchô no kyûhin kansei ni okeru kan-i to kan-reki – Ryô juhachihan seiritsu o megutte« 南朝の九品官制に官位と官歴 – 梁十八班制立をめぐって (Beamtenrang und Beamtenlaufbahn im Neun-Ränge-System der Süddynastien – zur Einrichtung des Systems der Achtzehn Rangklassen). *Shigaku zasshi* 史學雜誌 84:4, 35–59.
- 1979. »Shi-sho kubetsu« shôron – Nanchô kizokusei e no ichi shiten« 士庶區別 1 小論 – 南朝貴族制への一視點 (Kurze Erörterung der »Unterscheidung von shi und shu« – eine Sicht auf das aristokratische System der Süddynastien). *Shigaku zasshi* 史學雜誌 83:2, 1–38.
  - 1980. »Ryô dai boshi mei kô: Nanchô ni okeru kon'in to shakaiteki kaishô« 梁代墓誌銘考：南朝における婚姻と社會的解消 (Studien zu Epitaphen der Liang-Dynastie: die Auflösung von Ehe und Gesellschaft in den Süddynastien). *Tôyô gakuhô* 東洋學報 61:3, 31–66.
  - 1983. »Nanchô kizoku no chiensei ni kansuru ichi kôatsu« 南朝貴族の地縁性に關する一考察 (Untersuchung zum Problem der lokalen Verwurzelung der Aristokratie der Süddynastien). *Tôyô gakuhô* 東洋學報 64, 33–68.
- Nan Qi shu* 南齊書 (Geschichte der Südlichen Qi-Dynastie). Komp. von Xiao Zixian 蕭子顯 (489–537). 3 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 21983.
- Nan shi* 南史 (Geschichte der Süddynastien). Komp. von Li Yanshou 李延壽 (fl. 629). 6 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 21983.
- Nanchao sikao* 南朝寺考 (Untersuchungen zu den Tempeln der Südlichen Dynastien). Von Liu Shiheng 劉世珩 (1875–1926). In: *Zhongguo fosi shizhi huikan* 中國佛寺史志彙刊, di er ji 第二輯, di er ce 第二冊. Taipei: Mingwen shuju, 1980.
- Nianershi zhaji* 廿二史札記 (Notizen zu zweiundzwanzig Geschichtswerken). Von Zhao Yi 趙翼 (1727–1814). Peking: Zhongguo shudian, 1987.
- Nienhauser, William H., Jr. (ed. and comp.). 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Rpt., 2<sup>nd</sup> rev. ed., Taipei: Southern Materials.
- (ed.). 1994. *The Grand Scribe's Records*. Vol. I: The Basic Annals of Pre-Han China; Vol. VII: The Memoirs of Pre-Han China. Bloomington: Indiana U. P.

- (ed. and comp.). 1998. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Vol. 2. Bloomington [u. a.]: Indiana University Press.
- Norman, Jerry. 1988. *Chinese*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Ochi Shigeaki 越智重明. 1965. »Gi Shin Nanchô no saikakyû kanryôshô ni tsuite« 魏晉南朝の最下級官僚層について (Über die Schicht der untersten Beamten unter den Wei, Jin und Süddynastien). *Shigaku zasshi* 史學雜誌 74:7, 1–37.
- 1966. »Ryô no Ténkan no kaikaku to jimonsô« 梁の天監の改革と次門層 (Die Tianjian-Reformen und die Schicht der zweitrangigen Familien). *Shigaku kenkyû* 史學研究 97, 1–19.
- 1984. *Gi Shin Nanchô no kizokusei* 魏晉南朝の貴族制 (Das aristokratische System der Wei, Jin und Süddynastien). 2. Aufl. Tôkyô: Kenbun.
- 1991. »The Southern Dynasties Aristocratic System and Dynastic Change.« *Acta Asiatica* 60, 54–77.
- Ogasawara Senshû 小笠原宣秀. 1939. »Nan-Sei bukyô to Shô Shiryô« 南齊佛教と蕭子良 (Buddhismus unter der Südlichen Qi-Dynastie und Xiao Ziliang). *Shina bukyô shigaku* 支那佛教史學 3:2, 63–76.
- Owen, Stephen. 1981. *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang*. New Haven: Yale U. P.
- 1992. *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge/Mass.: Harvard U. P.
- Oyane Monjirô 大矢根文次郎. 1953. »Eimei bungaku no ryûha to sono hitobito« 永明文學の流派とその人人 (Literarische Strömungen der Yongming-Periode und ihre Vertreter). *Tôyô bungaku kenkyû* 東洋文學研究 1, 8–28.
- Pachow, W. 1978. »The Controversy over the Immortality of the Soul in Chinese Buddhism.« *Journal of Oriental Studies* 16:1–2, 21–38.
- Pelliot, Paul. 1920. »Meou-Tseu Ou Les Doutes Levés.« *T'oung Pao* 19, 255–433.
- Qing Xitai 卿希泰. 1988. *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 (Geschichte des chinesischen Buddhismus). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Qiu Mingzhou 邱明洲. 1980. »Fan Zhen »Shenmie lun« fabiao de niandai« 范縝《神滅論》發表的年代 (Das Erscheinungsjahr von Fan Zhens *Shenmie lun*). *Sichuan daxue xuebao* (Zhhexue shehui kexue) 四川大學學報 (哲學社會科學) 1, 59.
- Quan Jin wen* 全晉文 (Vollständige Sammlung von Prosatexten aus der Jin-Dynastie). Ed. *Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen*, Bde. 2–3.
- Quan Liang shi* 全梁詩 (Vollständige Sammlung von Gedichten aus der Liang-Dynastie). Ed. *Quan Han Sanguo Jin Nanbei chao shi*, Bd. 2.
- Quan Liang wen* 全梁文 (Vollständige Sammlung von Prosatexten aus der Liang-Dynastie). Ed. *Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen*, Bde. 3–4.
- Quan Qi shi* 全齊詩 (Vollständige Sammlung von Gedichten aus der Qi-Dynastie). Ed. *Quan Han Sanguo Jin Nanbei chao shi*, Bd. 1.
- Quan Qi wen* 全齊文 (Vollständige Sammlung von Prosatexten aus der Qi-Dynastie). Ed. *Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen*, Bd. 3.
- Quan Sanguo shi* 全三國詩 (Vollständige Sammlung von Gedichten aus den Drei Reichen). Ed. *Quan Han Sanguo Jin Nanbei chao shi*, Bd. 1.
- Reischauer, Edwin O. 1955. *Ennin's travels in T'ang China*. New York: Ronald Press.
- (transl.). 1955a. *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press.
- Ren Jiyu 任繼愈. 1973. *Han Tang fojiao sixiang lunji* 漢唐佛教思想論集 (Sammlung

- von Aufsätzen zum buddhistischen Denken von der Han- bis Tang-Zeit). Peking: Renmin chubanshe.
- Rogers, Michael C. 1968. »The Myth of the Battle of the Fei River (A. D. 383).« *TP* 54, 50–72.
- Rothermund, Dietmar. 1989. »Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten.« *Saeculum* 40:2, 142–148.
- Ru Tang qiu fa xunli xingji* 入唐求法巡禮行記 (Bericht über eine Pilgerreise ins China der Tang auf der Suche nach dem Gesetz). Von Shi Ennin 釋圓仁 (794–864). Ed. *Dai Nihon bukkyō zensho* 大日本佛教全書. Hg. von der Bussho kan-kōkai 佛書刊行會. Tōkyō, 1912ff. Bd. 113, S. 169–282.
- Seyfort Ruegg, D. 1977. »The Uses of the Four Positions of the *catuskoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism.« *Journal of Indian Philosophy* 5, 1–71.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. 1972. »Der Buddhismus im frühen chinesischen Mittelalter und der Wandel der Lebensführung bei der Gentry im Süden.« *Saeculum* 23, 269–294.
- 1976. *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Steiner.
  - 1989. »Der Literatenbeamte und seine Gemeinde oder Der Charakter der Aristokratie im chinesischen Mittelalter.« *ZDMG* 139:2, 397–425.
  - 1990. *Geschichte der chinesischen Literatur*. Bern [u. a.]: Scherz.
  - (mit Thomas Jansen). 1993. »Religionsdebatten und Machtkonflikte. Veränderungen in den Machtverhältnissen im chinesischen Mittelalter.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2, 50–90.
  - (1999a). »Kommunale Aspekte des Daoismus. Religiöse Strukturen als Grundlage lokaler Sozialstrukturen.« In *Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie*. Hg. von Josef Thesing und Thomas Awe. Bonn: Bouvier, 283–294.
  - (1999b). »Chinesischer Buddhismus im Spannungsfeld von religiöser und nationaler Identität.« In *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Hg. von Werner Gephart und Hans Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 141–169.
- Schneider, Ulrich. 1980. *Einführung in den Buddhismus*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Seiwert, Hubert. 1987. »Religion und kulturelle Integration in China. Die Sinisierung Fujians und die Integration der chinesischen Nationalkultur.« *Saeculum* 38, 225–265.
- 1998. »Health and Salvation in Early Daoism. On the Anthropology and Cosmology of the *Tai ping jing*.« In: *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Ed. by A. I. Baumgarten, J. Assmann, and G. G. Stroumsa. Leiden: Brill, 256–275.
- Sanguo zhi* 三國志 (Geschichte der Drei Reiche). Komp. von Chen Shou 陳壽 (233–297). 5 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>9</sup>1987.
- Shang shu zhengyi* 尚書正義 (Der rechte Sinn des Buches der Urkunden). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Shi ji* 史記 (Historische Aufzeichnungen). Komp. von Sima Qian 司馬遷 (145– ca. 86 v. Chr.). 10 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>2</sup>1982.
- Shishuo xinyu* 世說新語 (Neuer Bericht von Reden aus der Welt). Von Liu Yiqing 劉義慶 (403–444) → Xu Zhen'e.

- Shitong* 史通 (Grundlegendes zur Geschichtsschreibung). Von Liu Zhiji 劉知幾 (661–721) → Zhao Lüfu 趙呂甫.
- Shui jing zhu* 水經注 (Kommentar zum Wasserklassiker). Komm. von Li Daoyuan 酈道元 (469–527). Shanghai: Shanghai guji, 1990.
- Sivin, Nathan. 1995. »State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B. C.« *HJAS* 55:1, 5–37.
- Song shu* 宋書 (Geschichte der Liu-Song-Dynastie). Komp. von Shen Yue 沈約 (441–513). 8 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>2</sup>1983.
- Soothill, William Edward; Hodous, Lewis. 1994. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Soper, Alexander C. 1939. »Contributions to the Study of Sculpture and Architecture, III: Japanese Evidence for the History of the Architecture and Iconography of Chinese Buddhism.« *MS* 4, 638–679.
- Strickmann, Michel. 1977. »The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy.« *TP* 63:1, 1–64.
- 1978. »A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism.« *Journal of the American Oriental Society* 98:4, 467–474.
- 1979. »On the Alchemy of T'ao Hung-ching.« In: Holmes Welch and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven, 123–192.
- Su, Jui-lung. »Wang Jung.« In: Nienhauser (1998), 178–181.
- Sui shu* 隋書 (Geschichte der Sui-Dynastie). Komp. von Wei Zheng 魏徵 (580–643) [u. a.]. 6 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1987.
- Suwa Gijun 諏訪義純. 1982. »Chûgoku bukk'yô ni okeru saishoku shugi shisô no keisei ni kansuru kanken – Shû Gyô · Shin Yaku · Ryô Butei« 中國佛教における菜食主義思想の形成に關する管見 – 周顒 · 沈約 · 梁武帝 (Eine persönliche Sicht zur Entstehung des vegetaristischen Denkens im chinesischen Buddhismus). *Aichi gakuin daigaku bungakubu kiyô* 愛知學院大學文學部紀要 12, 1–17 (120–104).
- 1984. »Ryô Butei bukk'yô kankei jiseki nenpu kô« 梁武帝佛教關係事蹟年譜考 (Kritische Chronologie der buddhistischen Aktivitäten Liang Wudis). *Bukkyô shigaku kenkyû* 佛教史學研究 26:1, 45–76.
- 1984a. »Ryô Butei bukk'yô kankei jiseki nenpu kô« 梁武帝佛教關係事蹟年譜考. *Bukkyô shigaku kenkyû* 佛教史學研究 26:2, 72–94.
- Taiping yulan* 太平御覽 (Vom Kaiser durchgesehene Enzyklopädie der Taiping-Periode [976–984]). Komp. von Li Fang 李昉 (925–996) [u. a.]. 4 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1985 (1. Aufl. 1960).
- Taiping huanyu ji* 太平寰宇記 (Allgemeine Reichsgeographie aus der Taiping-Periode [976–984]). Komp. von Yue Shi 樂史 (930–1007). Ed. *SKQS*, Bd. 469–470.
- Taizi ruying benqi jing* 太子瑞應本起經 (Sûtra über den Ursprung der glückverheißenden Reaktion des Kronprinzen). Ed. T., Bd. 3.
- Takao Giken 高雄義堅. 1952. *Chûgoku bukk'yô shiron* 中國佛教史論 (Historische Abhandlungen zum chinesischen Buddhismus). Kyôto: Heirakuji shoten.
- Tang Changru 唐長孺. 1957. *Wei Jin Nanbei chao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢 (Sammlung von Aufsätzen zur Geschichte der Wei, Jin und Süddynastien). 2. Aufl. Peking: Sanlian shudian.
- 1978. »Nanchao hanren de xingqi« 南朝人的興起 (Der Aufstieg der *hanren*



- unter den Süddynastien). In *Wei Jin Nanbei chao shi luncong, xubian* 魏晉南北朝史論叢續編. 2. Aufl. Peking: Sanlian shudian, 93–123.
- 1990. »Clients and Bound Retainers in the Six Dynasties Period.« In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. by Albert E. Dien. Stanford: Stanford U.P., 111–138.
- Tang Yijie 湯一介. 1988. *Wei Jin Nanbei chao shiqi de daojiao* 魏晉南北朝時期的道教 (Der Daoismus zur Zeit der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Taipei: Dongda chubanshe.
- Tang Yongtong 湯用彤. 1983. *Han Wei Jin Nanbei chao fojiao shi* 漢魏晉南北朝佛教史 (Geschichte des Buddhismus der Han, Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju.
- Tanigawa, Michio; Fogel, Joshua A. (transl.). 1985. *Medieval Chinese Society and the Local »Community«*. Berkeley [u. a.]: University of California Press.
- Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton U.P.
- Teng Ssu-yü (transl.). 1968. *Family Instructions for the Yen Clan (Yên-shih chia-hsin)*. Leiden: Brill.
- Tian Yuqing 田余慶. 1989. *Dong Jin menfa zhengzhi* 東晉門閥政治 (Die Politik der mächtigen Familien der Östlichen Jin). Peking: Beijing daxue chubanshe.
- Tjan, Tjoe Som. 1952. *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. 2 Bde. Leiden: Brill.
- Tongdian* 通典 (Allgemeine Reichsstatuten). Komp. von Du You 杜佑 (735–812). 5 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1988.
- Twitchett, Denis. 1982. »Comment on J.L. Watson's Article [Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives On Historical Research].« *China Quarterly* 92, 623–27.
- Unger, Ulrich. 1986. »Grundsätzliches zur formalen Struktur von Gedichten der T'ang-Zeit.« In *Ganz allmählich. Aufsätze zur ostasiatischen Literatur, insbesondere zur chinesischen Lyrik* (Festschrift für Günther Debon aus Anlaß seiner Emeritierung und seines 65. Geburtstages). Hg. von Roderich Ptak und Siegfried Englert. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 270–280.
- Utsubi Masanobu 撫尾正信. 1957. »Nanchô shidaifu no bukyô shinju ni tsuite – Nan-Sei Shô Shiryô to sono shû'i« 南朝士大夫の佛教信受について – 南齊蕭子良とその周圍 (Über den buddhistischen Glauben der Aristokraten der Süddynastien – Xiao Ziliang und seine Umgebung). *Saga Ryûkoku gakkai kiyô* 佐賀龍谷學會紀要 5, 39–71.
- Vande Walle, Willy. 1979. »Lay Buddhism among the Chinese Aristocracy during the Period of the Southern Dynasties: Hsiao Tzu-liang (460–494) and his Entourage.« *Orientalia Lovaniensia Periodica* 10, 275–297.
- Wan Shengnan 萬繩楠. 1983. *Wei Jin Nanbei chao shi luncao* 魏晉南北朝史論稿 (Skizzen zu Abhandlungen über die Geschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe.
- Wang Liqi 王利器. *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注 (*Fengsu tongyi*, kollationiert und kommentiert). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1981.
- *Wenjing mifu lun jiaozhu* 文鏡秘府論校注 (*Wenjing mifu lun*, kollationiert und kommentiert). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1983.

- *Yanshi jiaxun jiyie* 顏氏家訓集解 (Gesammelte Erläuterungen zum *Yanshi jiaxun*). Peking: Zhonghua shuju, 1993.
- Wang Rongbao 汪榮寶/Chen Zhongfu 陳仲夫. *Fayan yishu* 法言義疏 (Exegese des *Fayan*). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1987.
- Wang Yitong 王伊同. 1943. *Wuchao mendi* 五朝門第 (Die aristokratischen Familien der Fünf Dynastien). 2 Bde. Chengdu: Jinling daxue Zhongguo wenhua yanjiusuo.
- Wang Yunxi 王運熙; Yang Ming 楊明. 1989. *Wei Jin Nanbei chao wenxue pipingshi* 魏晉南北朝文學批評史 (Geschichte der Literaturkritik unter den Wei, Jin und den Nördlichen und Südlichen Dynastien). Shanghai: Shanghai guji.
- Wang Zhongluo 王仲犛. 1979. *Wei Jin Nanbei chao shi* 魏晉南北朝史 (Geschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). 2 Bde. Shanghai: Renmin.
- Watson, Burton (transl.). 1989. *The T'o Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History*. New York: Columbia U.P.
- (transl.). 1993. *Records of the Grand Historian: Qin Dynasty*. Hong Kong [u. a.]: Chinese Univ. of Hong Kong.
- Watson, James L. 1982. »Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives On Historical Research.« *China Quarterly* 92, 589–622.
- Wechsler, Howard J. 1985. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven [u. a.]: Yale U.P.
- Wei shu* 魏書 (Geschichte der Wei-Dynastie). Komp. von Wei Shou 魏收 (505–572). 8 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>2</sup>1984.
- Wenjing mifu lun* 文鏡秘府論 (Abhandlungen aus dem geheimen Magazin des literarischen Spiegels) → Wang Liqi 王利器.
- Wenxian tongkao* 文獻通考 (Umfassende Untersuchung wichtiger Regierungsdokumente und privater Schriften). Komp. von Ma Duanlin 馬端臨 (ca. 1254–1323). 2 Bde. Hangzhou: Zhejiang guji, 1988.
- Wenxin diaolong* 文心雕龍 (Das Herz der Literatur und das Schnitzen von Drachen). Von Liu Xie 劉勰 (ca. 465–ca. 522) → Zhan Yang 詹鈺.
- Wen xuan* 文選 (Ausgewählte Werke der Literatur). Komp. von Xiao Tong 蕭統 (501–531); komm. von Li Shan 李善 (gest. 689). Taipei: Zhengzhong shuju, 1971.
- Wenyuan yinghua* 文苑英華 (Meisterwerke aus dem Garten der Literatur). Kompiliert von Li Fang 李昉 (925–996) [u. a.]. 6 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1990.
- Wilhelm, Richard (Übers.). 1976. *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf [u. a.]: Diederichs.
- (Übers.). 1988. *I Ging [Yijing]*. 15. Aufl. München: Diederichs.
- (Übers.). 1994. *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Neuausg., 2. Aufl. München: Diederichs.
- Wong, Siu-kit (ed., transl.). 1983. *Early Chinese Literary Criticism*. Hongkong: Joint Publishing Co.
- Wright, Arthur F. 1957. »The Formation of Sui Ideology, 581–604.« In *Chinese Thought and Institutions*. Ed. by John K. Fairbank. Chicago [u. a.]: University of Chicago Press, 71–104.
- Wu, Pei-yi. 1979. »Self-examination and Confession of Sins in Traditional China.« *HJAS* 39:1, 5–38.

- Xiao jing zhushu* 孝經注疏 (Kommentar und Subkommentar zum Klassiker der kindlichen Pietät). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Xie Xuancheng ji* (Xie Tiaos Werke) → Cao Rongnan 曹融南.
- Xiong Deji 熊德基. 1981. »Wei Jin Nanbei chao shiqi jieji jiegou yanjiu zhong de jige wenti« 魏晉南北朝時期階級結構研究中的幾個問題 (Einige Probleme bei der Erforschung der Klassenstruktur in der Zeit der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). In *Wei Jin Sui Tang shi lunji* 魏晉隋唐史論集. Bd. 1. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 13–51.
- Xu Dunhuang shilu* 續敦煌實錄 (Fortsetzung zu den Tatsachenaufzeichnungen aus Dunhuang). 1985. Kompiliert von Zhang Shu 張澍; bearbeitet von Li Dingwen 李鼎文. Lanzhou: Gansu renmin chubanshe.
- Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 (Fortgesetzte Biographien herausragender Mönche). Von Shi Daoxuan 釋道宣 (596–667). Ed. T., Bd. 50.
- Xu Zhen'e 徐震堉. *Shishuo xinyu jiaojian* 世說新語校箋 (Kollationierte und kommentierte [Ausgabe des] *Shishuo xinyu*). 2 Bde. Peking: Zhonghua shuju 1984.
- Xunzi jiji* 荀子集解 (Gesammelte Erläuterungen zum Buch *Xunzi*). Ed. *Zhuji jicheng*, Bd. 2.
- Ya Hanzhang 牙含章; Wang Sanyou 王三友 (ed.). 1992. *Zhongguo wushen lun shi* 中國無神論史 (Geschichte des Atheismus in China). 2 Bde. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Yabuki Keiki 矢吹慶輝. 1931–33. *Meisha yōin kaisetsu* 鳴沙餘韻解說 (Engl. Titel: Rare and unknown Chinese manuscript remains of Buddhist literature discovered in Tun-huang collected by Sir Aurel Stein and preserved in the British Museum). Tōkyō: Iwanami shoten.
- Yang, Lien-sheng. 1945/47. »Notes on the Economic History of the Chin Dynasty.« *HJAS* 9, 107–186.
- Yano Chikara 矢野主税. 1968. »Tō-Shin ni okeru Nambokunin tairitsu mondai« 東晉における南北人對立問題 (Zum Antagonismus der Bewohner des Nordens und des Südens unter den Östlichen Jin). *Shigaku zasshi* 史學雜誌 77:10, 41–60.
- Yanshi jiaxun* 顏氏家訓 (Familieninstruktionen für den Yan-Klan). Von Yan Zhitui 顏之推 (531–591) → Wang Liqi 王利器.
- Yasuda Jirō 安田二郎. 1970. »Nanchō no kōtei to kizoku to gōzoku dogōsō: Ryō Butei no kakumei o tegakari ni« 南朝の皇帝と貴族と豪族・土豪層：梁武帝の革命を手がかりに (Die Kaiser der Süddynastien, die Aristokratie und die Schicht der Großgrundbesitzer und der lokalen Magnaten: Schlüssel zur Revolution Liang Wudis). In *Chūgoku chūseishi kenkyū* 中國中世史研究 (Forschungen zur Geschichte des chinesischen Mittelalters). Hg. von Kawakatsu Yoshio 川勝義雄. Tōkyō: Tōkai daigaku shuppankai, (1980), 203–245.
- 1984. »Nanchō kizoku shakai no henkaku to dōtoku · rinri« 南朝貴族制社會の變革と道德・倫理 (Veränderungen in der aristokratischen Gesellschaft der Süddynastien und [das Problem von] Moral und Sittlichkeit). *Tōhoku daigaku bungakubu kenkyū nempō* 東北大學文學部研究年報 34, 1–63.
- 1991. »The Changing Aristocratic Society of the Southern Dynasties and Regional Society: Particularly in the Hsiang-yang Region.« *Acta Asiatica* 60, 15–53.

- Yuwen leiju* 藝文類聚 (Kompendium der Kunst und Literatur). Komp. von Ouyang Xun 歐陽詢 (557–641). 2 Bde. Shanghai: Shanghai guji, <sup>2</sup>1985.
- Yoshikawa Tadao 吉川忠夫. 1968. »Shin Yaku no denki to sono seikatsu« 沈約の傳記とその生活 (Shen Yues Leben und dessen biographische Beschreibung). *Tōkai daigaku kiyō (bungakubu)* 東海大學紀要 (文學部) 11, 30–45.
- 1980. »Shin Yaku no shisō – Rikuchō teki shōkon« 沈約の思想 – 六朝の傷痕 (Das Denken Shen Yues – Narbe der Sechs Dynastien). In *Chūgoku chūseishi kenkyū* 中國中世史研究. Hg. von Kawakatsu Yoshio 川勝義雄. 5. Aufl. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 246–271.
- 1984. *Rikuchō seishin shi kenkyū* 六朝精神史研究 (Studien zur Geistesgeschichte der Sechs Dynastien). Kyōto: Dōhōsha.
- Yōu pō yì duo shē jiā jīng* 優婆塞夷墮舍迦經 (Sūtra für den *upāsikā* Duoshejia). Ed. T., Bd. 1.912a–913a13.
- Yu Jiaxi 余嘉錫. 1977. *Yu Jiaxi lunxue zazhu* 余嘉錫論學雜著 (Vermischte wissenschaftliche Schriften Yu Jiaxis). 2. Aufl. Peking: Zhonghua shuju.
- Yu, Pauline. 1990. »Poems and Their Place: Collections and Canons in Early Chinese Literature.« *HJAS* 50:1, 163–196.
- Yü, Ying-shih. 1985. »Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China.« In *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ed. by Donald J. Munro. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 121–155.
- Yuhan shanfang ji xubian sanzong* 玉函山房輯續編三種 (Drei Arten von Fortsetzungen zum *Yuhan shanfang ji*). Komp. von Wang Renjun 王仁俊 (1866–1913). Shanghai: Shanghai guji, 1989.
- Zach, Erwin von. 1958. *Die chinesische Anthologie: Übersetzungen aus dem Wen hsüan*. 2 Bde. Cambridge/Mass.: Harvard U.P.
- Zhan Yang 詹鈺. *Wenxin diaolong yizheng* 文心雕龍義證 (*Wenxin diaolong* mit Textbelegen zu seinem Verständnis). 3 Bde. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1989.
- Zhang Beibei 張蓓蓓. 1991. *Zhonggu xueshu lunlie* 中古學術論略 (Kurze Abhandlung über die Gelehrsamkeit im chinesischen Mittelalter). Taipei: Da'an chubanshe.
- Zhanguo ce* 戰國策 (Strategeme der Streitenden Reiche). Komp. von Liu Xiang 劉向 (79–8 v. Chr.). 3 Bde. Shanghai: Shanghai guji, <sup>2</sup>1985.
- Zhao Lüfu 趙呂甫. 1990. *Shitong xin jiaozhu* 史通新校注 (*Shitong* neu kollationiert und kommentiert). Chongqing: Chongqing chubanshe.
- Zhongguo da shudian* 中國大書典 (Große chinesische Bücherkunde). Peking: Zhongguo shudian, 1994.
- Zhongguo lishi diming cidian* 中國歷史地名辭典 (Wörterbuch der historischen chinesischen Ortsnamen). Nanchang: Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1988.
- Zhongguo lishi dituji* 中國歷史地圖集 (Historischer Atlas von China). Hg. von Tan Qixiang 譚其驤 [u. a.]. 8 Bde. Shanghai: Ditu chubanshe, 1982–87.
- Zhou shu* 周書 (Geschichte der Zhou-Dynastie). Komp. von Linghu Defen 令狐德棻 (583–661) [u. a.]. 3 Bde. Peking: Zhonghua shuju, <sup>3</sup>1983.
- Zhou Yiliang 周一良. 1963. »Nanchao jing nei zhi ge zhong ren ji zhengfu duidai zhi zhengce« 南朝境內之各種人及政府對待之政策 (Die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen auf dem Territorium der Süddynastien und die sie betref-

- fende Politik der Regierung). In *Wei Jin Nanbeicho shilun ji* 魏晉南北朝史論集. Peking: Zhonghua shuju, 30–93.
- 1963a. »*Nan Qi shu* Qiu Lingju zhuan shi shi jian lun Nanchao wenwu guanwei ji qingzhuo« 南齊書丘靈鞠傳試釋兼論南朝文武官位及清濁 (Versuch einer Erläuterung der Biographie Qiu Lingjus im *Nan Qi shu* und gleichzeitig eine Diskussion der zivilen und militärischen Beamtenränge und [ihre Trennung] in reine und schmutzige während der Süddynastien). In *Wei Jin Nanbei chao shilun ji*. Peking: Zhonghua shuju, 94–116.
  - 1981. »Lun Liang Wudi ji qi shidai« 論梁武帝及其時代 (Liang Wudi und seine Zeit). In *Zhonghua xueshu lunwen ji* 中華學術論文集. Peking: Zhonghua shuju, 123–154.
  - 1985. *Wei Jin Nanbei chao shi zhaji* 魏晉南北朝史札記 (Notizen zur Geschichte der Wei, Jin und der Nördlichen und Südlichen Dynastien). Peking: Zhonghua shuju.
- Zhouyi zhengyi* 周易正義 (Der rechte Sinn des *Zhouyi*). Ed. *Shisan jing zhushu*.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Gesammelte Erklärungen zum *Zhuangzi*). Ed. *Zhuzi jicheng*, Bd. 3.
- Zizhi tongjian* 資治通鑑 (Durchgehender Spiegel zur Hilfe bei der Regierung). Komp. von Sima Guang 司馬光 (1019–1086). 20 Bde. Peking: Zhonghua shuju, 1976.
- Zürcher, Erik. 1959. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 Bde. Leiden: Brill.
- 1989. »Buddhismus in China, Korea und Vietnam.« In *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. Hg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. München: Beck, 215–251.



## Index

Acht Freunde des Prinzen von Jingling

*Siehe* Jingling *ba you* 竟陵八友

Ajātasatru 214

Ami Yûji 網祐次 92

*anbei jiangjun* 安北將軍 232

Ancheng 安城 256

*ang* 昂 123, 124

Anhui 安徽 19, 39 204, 232, 233

Āryadeva (fl. 3. Jh.) 146

Aśoka (indischer König, reg. ca. 272–  
231 v. Chr.) 148, 212

Ayu *wang si* 阿育王寺 (König-Aśoka-  
Tempel) 212, 273

Ba 霸-Mausoleum 133

*ba bing* 八病 125, 131

*ba gua* 八卦 131

*ba ti* 八體 131

*ba wang zhi luan* 八王之亂 19

*ba you* 八友 *Siehe* Jingling *ba you* 竟陵  
八友

*bai* 貝 121, 145, 146

*bai fei* 百非 213

*bai jia* 百家 106

*Baihu tong* 白虎通 242

*Baijia pu* 百家譜 109

Ban Gu 班固 (32–92) 89

*bangmu* 謗木 166

Bao Quan 鮑泉 88

Baochang 寶唱 (fl. 6. Jh.) 106

Baodu 寶度 271

Baoliang 寶亮 (444–509) 258

Baoyi 寶意 (gest. um 490) 259

Baozhi 寶誌 (418/25–514) 259, 267

*bei* 碑 264

Bei Qin zhou 北秦州 201

*Bei shi* 北史 131, 219

Bei Xu zhou 北徐州 265

*bei zhong lang canjun* 北中郎參軍 256

Beidi 北地 256

*benwang* 本望 32, 58

*bi* 筆 70

Bian Kun 卞壺 (281–328) 23

*bianhua* 變化 235

*biao* 表 269

Bigan 比干 186, 241

*bing* 並 (gemeinsam) 73

*bing* 病 (Krankheit) 230

*binke* 賓客 57, 66, 254, 255, 256

*Binliao qi yao* 賓僚七要 78

*Biqumi zhuan* 比丘尼傳 106

*bishu lang* 祕書郎 63, 64, 255

*bixia* 陛下 215

Biyang xian 泌陽縣 232

*bo* 伯 249

Bochang 博昌 255

Bodhisattva 136, 211, 212, 218, 219,  
220, 271

*boyi* 博依 142

Boyou 伯有 243

Boyu 伯魚 *Siehe* Kong Li 孔鯉

Boyue 伯約 (gest. 263) 186, 241

*bu* 部 106

*bu pian* 不偏 131

*bu you si* 不有私 138

Buddha 95, 96, 98, 99, 100, 120, 121,  
145, 146, 167, 172, 175, 176, 190,  
195, 213, 214, 216, 218, 234, 244,  
262, 267

*busa* 布薩 98

*buyi zhi shi* 布衣之士 210

*cai* 才 180

Cai Fadu 蔡法度 (fl. 502) 266

- Cai Xingzong 蔡興宗 (fl. 472) 227, 228  
 Cai Yong 蔡邕 (133–192) 141  
 Cai Yue 蔡約 (441–484) 256  
 Cai Zun 蔡遵 (467–523) 258  
*caijun* 才俊 66, 68  
*Caixing lun* 才性論 180  
 Cakravartin 212  
*can guozheng* 參國政 228  
*cang* 倉 39  
*canyun* 參軍 62  
 Cao 曹 (Familiennamen) 72, 133  
 Cao Cao 曹操 (155–220) 21, 133, 149, 155, 223  
 Cao Jingzong 曹景宗 (457–508) 230, 231  
 Cao Pi 曹丕 *Siehe* Wei Wendi 魏文帝  
 Cao Rui 曹叡 *Siehe* Wei Mingdi 魏明帝  
 Cao Shen 曹參 (?–190 v. Chr.) 161  
 Cao Siwen 曹思文 (fl. 507) 268, 269  
 Cao Zhi 曹植 (Chen wang 陳王, 192–232) 133, 141, 149  
 Cao Zijian 曹子建 *Siehe* Cao Zhi 曹植  
*caoshu* 草書 70  
*ce diao* 側調 125  
 Chan 禪 213  
 Chan-Buddhismus 134  
 Chang'an 長安 19  
*changdao* 唱導 58, 259  
*changshi* 常侍 62, 256  
*changxuan* 常選 267  
*chanhui wen* 懺悔文 101  
*Chanhui wen* 懺悔文 261  
*chanwen* 懺文 101  
 Chaosheng 朝勝 (fl. 489) 121, 259  
*chaoyin* 朝隱 165  
*cheji jiangjun* 車騎將軍 42  
*chema* 車馬 204  
*chen* 沈 (sinkend) 123, 124  
 Chen 陳 248  
 Chen jun 陳郡 32, 255, 256, 257, 258  
 Chen jun Xie 陳郡謝 32, 58, 64, 65  
*Chen shu* 陳書 73  
 Chen Xianda 陳顯達 (428–499) 44, 65  
*cheng* 鎗 (Weingefäß) 81  
 Cheng Tang 成湯 (Gründer der Shang, Kulturheros) 242  
 Chengsheng 承聖 (Regierungsperiode, 552–555) 17  
*Chengshi lun* 成實論 111, 262  
*chi* 敕 267  
 Chi Jian 郗鑒 (269–339) 33  
 Chonghua 重華 *Siehe* Shun 舜  
*Choude fu* 酬德賦 82  
 Chu 楚 141, 231, 242  
*Chu sanzang jiji* 出三藏記集 106, 111, 121, 262, 270, 271  
 Chu Xuan 褚炫 (fl. 477–483) 257  
 Chu Yuan 褚淵 (435–482) 44, 45, 47, 48  
 Chuiji 垂棘 187, 242  
*chun* 春 88  
*Chunqiu Guliang zhuan zhushu* 春秋穀梁傳注疏 236  
*Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 142, 158, 161, 187, 207, 251  
*Chunqiu Zuozhuan zhushu* 春秋左傳注疏 242  
*cideng shizu* 次等士族 61  
*cimen* 次門 33, 36, 62, 63, 210  
*cishi* 刺史 52, 56, 201, 219, 263, 265  
*cizao* 辭藻 68  
*cizong* 詞宗 70  
*congshi* 從事 62, 254  
*cun* 寸 86  
*da qian shijie* 大千世界 214  
*Da Song seng shi lue* 大宋僧史略 98, 260, 262  
*da yan xi yan* 大言細言 88  
*Da yan xi yan* 大言細言 229  
*Da Zhen gong lun* 答甄公論 132



- da zhuan* 大篆 67  
 Dabao 大寶 (Regierungsperiode, 550–551) 17  
 Dai (Volksstamm) 20  
 Dai Sengjing 戴僧靜 52  
 Daliang 大梁 89  
 Dangtu 當涂 204, 233  
 Danyang 丹陽 34, 39  
*dao* 刀 181, 236  
 Dao Hang 到汧 (477–506) 94  
 Dao Hui 到擣 (433–490) 258  
 Daocheng 道澄 (fl. 518–523) 270  
 Daoheng 道恒 (346–417) 245  
 Daolang 道朗 125  
*daoshi* 導師 270  
 Daoxing 道興 (fl. 489) 121, 259  
 Daoxuan 道宣 (596–667) 99, 101  
*daoyi* 道義 249  
*Daren fu* 大人賦 144  
 Datong 大同 (Regierungsperiode, 535–546) 17, 273  
 Datong 大通 (Regierungsperiode, 527–529) 17, 271  
 Daxu 大序 133, 143  
 Daya 大雅 140  
 de 德 112, 130, 146  
*Deng shan wang Lei jushi jingshe tong Shen youwei guo Liu xiansheng mu xia zuo* 登山望雷居士精舍同沈右衛過劉先生墓下作 78  
*deren* 得人 73  
 Devadatta 99, 214  
*di* 低 123, 124  
*dian* 典 142  
*dianqian* 典籤 51, 52, 53  
*Diao Kui, Wang Mi lun* 刁達、王謐論 275  
*Diaochong lun* 雕蟲論 27, 138, 139, 140, 276  
*diaochong zhi yi* 雕蟲之藝 140  
 Ding Lingguang 丁令光 (485–526) 265  
 Ding Tan 丁潭 (4. Jh.) 40  
*dipo* 提婆 146  
*dochaku gōzoku* 土著豪族 61  
 Dongge *jīu* 東閣祭酒 70  
 Dongguan *jīu* 東觀祭酒 46  
 Donghai 東海 32, 68, 94, 254, 255, 257  
 Donghai He 東海何 61  
 Donghai Wang 東海王 61  
 Donghai *wang* 東海王 (Sima Yue 司馬越, gest. 311) 32  
 Donghun *hou* 東昏侯 (Xiao Baojuan 蕭寶卷, 483–501, reg. 498–501) 16, 200, 201, 202, 234, 264, 265  
*Dongjing fu* 東京賦 89  
 Dongyang 東陽 76  
 Dongyang *wang* 東陽王 (Yuan Rong 元榮, fl. 537) 219  
*dou* 豆 190, 245  
*Du pian* 蠹篇 245  
 Du Tan 杜坦 (fl. 1. Hälfte 5. Jh.) 36  
 Du You 杜佑 (735–812) 139, 140  
*Duan jiu rou wen* 斷酒肉文 212, 270  
*dudu* 督都 76  
*duguan shangshu* 都官尚書 206  
*dujiang* 都講 96, 97, 270  
 Dunhuang 敦煌 96, 99, 218, 219  
 Duobao-Kloster 多寶寺 121  
*Duoqing qifu lun* 奪情起復論 275  
*Dushi fangyu jiyao* 讀史方輿紀要 67  
 Enichi Ōchō 111  
 Ennin 圓仁 (794–864) 96  
*enxing* 恩倖 49  
*erpin* 二品 37  
*Ershi yi'er* 二十億耳 146  
*Ershiwu shi bubian* 二十五史補編 64, 166  
*fa mu zhi ge* 伐木之歌 89  
 Fa'an 法安 (454–498) 258  
 Fachao 法超 (456–526) 271

- Fadu 法度 (437–500) 258  
 Fajing 法鏡 (437–500) 259  
 Fakui 法匱 (gest. 489) 259  
*fa lun wang* 法輪王 215  
 Fan Meng 范濛 232  
 Fan Quzhi 范瓚之 232  
 Fan Shixing 范始興 *Siehe* Fan Yun 范雲  
 Fan Shuzeng 范述曾 (431–509) 256  
 Fan Wang 范汪 (ca. 308–372) 232  
 Fan Xiu 范岫 (440–514) 256  
 Fan Yun 范雲 (451–503) 67, 69, 70, 72, 74, 136, 197, 203, 204, 205, 233, 254, 260, 264, 266  
 Fan Zhen 范縝 (ca. 450–ca. 515) 27, 112, 114, 154, 155, 163, 164, 166, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 206, 215, 216, 217, 222, 232, 233, 234, 235, 242, 243, 244, 246, 248, 251, 252, 254, 262, 264, 265, 266, 268, 269  
*Fanbai xu* 梵唄序 121  
 Fandeng 樊鄧 95  
 Fangxun 放勳 *Siehe* Tang Yao 唐堯  
*Fanwang jing* 梵網經 101  
 Fanyang 范陽 256  
 Fanyang Zu 范陽祖 61  
 Faren 法忍 (gest. nach 502) 125  
*fashi* 法師 96, 97  
 Fatong 法通 (fl. 502) 258  
*Fayan* 法言 141  
*fayue* 閼閼 158  
 Fayun 法雲 252, 268, 270  
 Fayun *jinglu* 法雲精廬 79, 95, 96  
 Fayun *si* 法雲寺 260  
*fei* 飛 123, 124  
 Fei 淝 (Fluß) 38  
*fei sheng* 飛聲 125  
*fei sheng fei mie* 非生非滅 213  
*fei wo* 非我 194  
*fei xiang fei fei xiang tian* 非想非非想天 213  
*fei yi zu* 非一足 247  
*fei you fei wu* 非有非無 213  
*fei zhi min cai* 非治民才 64  
*Feng* 風 (Abteilung des *Shi jing*) 140  
*feng* 風 (poet. Sinnmittel) 143  
 Feng 豐 44  
*feng chaojing* 奉朝請 63, 254, 255  
 Fengcheng 奉誠-Kloster 271  
*fengming shi* 封名詩 87  
*Fengsu tongyi* 風俗通義 145  
 Fengzhuang 鳳莊-Tor 270  
 Fenyu 粉榆 44  
*fotang* 佛堂 262  
*Fozhi bu yi zhongshengzhi yi* 佛知不異衆生知義 195  
*Fozu tongji* 佛祖統紀 219, 267  
*fu* 浮 (dahintreibend) 124  
*fu* 賦 (Rhapsodie) 78, 93, 141, 144  
*fu ... de* 賦...得 87  
*fu sheng* 浮聲 123  
 Fu Yue 傅說 (Shang-Zeit) 250  
 Fu Zhao 傅昭 (454–528) 256, 266  
 Fujian 福建 234, 265  
*fujun xing canjun* 撫軍行參軍 256  
 Fuling wang 涪陵王 265  
*fuma duwei* 駙馬都尉 255  
*fuyue* 鈇鉞 204  
 Fuzhou 福州 234, 265  
  
*Gaiyu congkao* 陔餘叢考 227  
 Gan Luo 甘羅 (fl. 3. Jh. v. Chr.) 208  
 Gansu 甘肅 19, 219  
*gao zuo* 高座 96, 270  
 Gaoping 高平 256  
 Gaoping Xu 高平徐 61  
*Gaoseng zhuan* 高僧傳 57, 94, 96, 106, 111, 119, 121, 125, 145, 146, 219, 258, 259, 262, 271, 272  
 Gaoyao 皋陶 186, 241

- gāthā* 119, 121  
 Ge 葛 (Familiennamen) 39  
*gē* 歌 141  
 Ge Hong 葛洪 (ca. 282–343) 168  
 Gelber Kaiser *Siehe* Huangdi 黃帝  
*Gengsheng lun* 更生論 235  
*gong* 工 (kunstfertig) 66  
*gong* 公 (Herzog) 231  
*gong* 宮 (Tonstufe) 123, 124, 130, 131, 149, 151, 152  
*gongcao* 功曹 263  
*gongde* 功德 104, 221, 225  
*gongshang* 宮商 130, 151  
*gongshi* 弓矢 204  
*gongti shi* 宮體詩 224  
 Gu 估 (legend. Kaiser, reg. trad. 2437–2367 v. Chr.) 207  
*gu* 孤 215  
 Gu 顧 (Familiennamen) 42, 58  
 Gu Baoxian 顧寶先 (fl. 5. Jh.) 48  
 Gu Haozhi 顧騫之 (fl. 494) 257  
 Gu He 顧和 (288–351) 40, 41, 47  
*Gu huapin* 古畫品 107  
 Gu Kaizhi 顧愷之 (ca. 345–406) 48, 117  
 Gu Rong 顧榮 40, 46  
 Gu Yewang 顧野王 (519–581) 56  
 Gu Zhong 顧衆 (274–346) 41  
 Gua zhou 瓜州 219  
*guan* 館 209  
*Guang Hongming ji* 廣弘明集 78, 79, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 193, 194, 195, 214, 260, 263, 266, 267, 269, 270  
 Guangzhai 光宅-Kloster 270, 271  
 Guangzhou 廣州 234, 268, 269  
*guanjun fu* 冠軍府 246  
*guanpin* 官品 33  
*guanzu* 冠族 161  
*guaren* 寡人 215  
*Guchui naoge* 鼓吹鐃歌 87  
 Gui 嬌 (Familiennamen) 248  
*gui shu* 桂樹 91  
 Guishan *si* 歸善寺 89  
*Gujin shuping* 古今書評 107  
*guoshi* 國士 154, 247  
*guozi boshi* 國子博士 154, 246, 269  
*guozi xue* 國子學 209  
 Gushu 姑孰 204, 205  
*Guti pai* 古體派 138  
*guwen* 古文 69  
*Guwen yuan* 古文苑 91  
 Hailing *wang* 海陵王 (Xiao Zhaowen 蕭昭文, 480–494, reg. 494) 16  
*Han Feizi jiyie* 韓非子集解 242, 245, 247  
 Han Gaozu 漢高祖 (Liu Bang 劉邦, 256/247–195 v. Chr., reg. 206/202–195 v. Chr.) 44, 187  
 Han Jingdi 漢景帝 (Liu Qi 劉啟, 188–141, reg. 157–141) 83  
*Han shu* 漢書 43, 44, 89, 144, 161, 204, 230, 245  
*Han Wei liu chao baisan jia ji* 漢魏六朝百三家集 91, 99  
 Han Wendi 漢文帝 (Liu Heng 劉恆, 202–157, reg. 180–157) 82  
 Han Wudi 漢武帝 (Liu Che 劉徹, 156–87 v. Chr., reg. 141–87 v. Chr.) 83, 89, 144, 161, 204  
 Han Xuandi 漢宣帝 (Liu Xun 劉詢, 91–49 v. Chr., reg. 74–49 v. Chr.) 161  
 Han Zhao di 漢昭帝 (Liu Fuling 劉弗陵, 94–74 v. Chr., reg. 87–74 v. Chr.) 161  
 Hangu 函谷-Pass 133  
*Hanlin lun* 翰林論 110  
*hanmen* 寒門 38, 49, 62, 197, 201, 207  
*hanpin houmen* 寒品後門 209, 270  
*hanren* 寒人 48, 49, 50, 51, 52  
*hao* 號 140  
 Hao Long 郝隆 (Mitte 4. Jh.) 116

*hao shi yuan mei, liu zhuan ru tanwan*

好詩圓美，流轉如彈丸 132

*hao shilin ye* 號士林也 73

He 和 (Familiennamen) 187, 242

He Changyu 何昌寓 (447–497) 67, 254

He Chengtian 何承天 (370–447) 170, 275

*He Chengtian lun* 何承天論 275

He Rong 何融 57

He Wuji 何無忌 (gest. 410) 245

*he xi* 鶴膝 126, 127

He Xian 何憫 (fl. 2. Hälfte 5. Jh.) 64, 72, 254

He Xian 何憲 (fl. 492–93) 72, 254

He Xun 賀循 (260–319) 40

He Yin 何胤 (446–531) 57, 109, 257, 260, 261

Hedong 河東 137, 154, 233, 246, 257

Henan 河南 35, 36, 89, 232, 257

*heng* 橫 245

*hengyi* 橫衣 190, 245

Hiranyaparvata 146

Hofadel 223

*Hongbao* 鴻寶 110

*Hongming ji* 弘明集 24, 76, 106, 171, 193, 217, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 246, 252, 268, 269, 270, 271

*hou* 侯 205, 249

Hou Feidi 後廢帝 (Liu Yu 劉昱, 463–477, reg. 472–477) 42

*Hou Han shu* 後漢書 100

Hou Qin Gaozu 後秦高祖 (Yao Xing 姚興, 366–416, reg. 394–416) 35

*houjin* 後進 209, 247, 267

*houmen* 後門 33, 62, 207, 209, 210, 211, 216

*Houxu* 後序 276

*hu* 斛 76

Hu Shi 胡適 (1891–1962) 268

*hua* 化 171

Huaguan 華光-Palast 230, 268, 271

*Huainanzi* 淮南子 248

Hualin-Park 華林園 271

Hualiu 驢驢 187, 242

Huan Wen 桓溫 (312–373) 35, 116

*huangcang* 荒倉 36

Huangdi 黃帝 (legend. Kaiser, Kulturheros, reg. trad. 2698–2598 v. Chr.) 146, 186, 241

*huangdi pusa* 皇帝菩薩 212

*Huanglan* 皇覽 106

*huangmen lang* 黃門郎 228

*huangmen shilang* 黃門侍郎 156, 250

*Huangzi jiaoyu lun* 皇子教育論 274, 275

*Huangzu zhusha lun* 皇族誅殺論 274

Huayin 華陰 100

Huayin xian 華陰縣 100

*Huayin zhi xu* 華陰之墟 100

Hubei 湖北 233

*huben* 虎奔 204

*hui* 會 56

*hui chu* 會初 171

Hui Jiao 慧皎 (497–554) 271, 272

*hui wu* 會物 171

Huici 慧次 (434–490) 258, 262

Huiguang 慧光 (468–537) 125

Huiji 慧基 (412–496) 258

Huijiao 慧皎 (497–554) 57, 106, 111, 119, 145, 147

Huilin 慧琳 (fl. Anfang 5. Jh.) 170

Huiming 慧明 (gest. um 497) 259, 270

Hui ren 慧忍 (gest. 494) 121, 259

Huirui 慧叡 (fl. 401) 119

*huiwen* 迴文 87

*huixiang fanbai* 迴向梵唄 97

Huiyou 慧祐 (fl. 479) 259

Huiyuan 慧遠 (334–416) 98, 170, 171

*hujun jiangjun* 護軍將軍 261

Huo Qubing 霍去病 (140–117 v. Chr.) 230

Janousch, Andreas 218, 221

- Ji 季 (Familiennamen) 187  
 Ji 紀 (Familiennamen) 39  
 Ji 姬 (Familiennamen) 248  
 ji 偈 119  
*Ji gujin fo dao lunheng* 集古今佛道論衡 212, 214, 266, 267  
 ji 擊 125  
 Ji Sengzhen 紀僧真 (fl. um 490) 227  
 Ji Shizhan 吉士瞻 (fl. um 500) 202  
 Ji xian 薊縣 256  
 Ji Zhan 紀瞻 (253–324) 40  
 Jia Chong 賈充 (217–282) 43  
 Jia Yuan 賈淵 (440–501) 57, 66, 108, 257, 260  
 jiake 甲科 270  
 jian shuanglu 踐霜露 252  
 Jian'an 建安 133  
 Jian'an qizi 建安七子 72  
 Jianchu 建初-Kloster 271  
 Jiang Ge 江革 (466–535) 90, 206, 254  
 Jiang Hong 江洪 (fl. um 490) 64, 66, 68, 87, 206, 254  
 Jiang Shi 江柘 (?–499) 257  
 Jiang Xiao 江敫 (452–495) 108, 227, 257  
 Jiang Xiu 姜秀 52  
 Jiang Yan 江淹 (444–505) 64, 72, 94, 206, 254  
 Jiangdong 江東 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 58  
 jiangjing zhong 講經鐘 96  
 Jiangling 江陵 61, 202  
 Jiangnan 江南 20, 46  
 jiangshuai 將帥 51  
 Jiangsu 江蘇" 19, 39  
 jiangu 諫鼓 166  
 jiangxi 講席 95  
 Jiangzuo 江左 39, 50, 141  
*Jiangzuo shizu wu gongchen* 江左世族無功臣 50  
 Jiankang 建康 19, 25, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 47, 56, 64, 82, 135, 141, 172, 202, 205, 234, 261, 265, 271, 272  
*Jiankang shilu* 建康實錄 138, 275  
*Jianke pu* 見客譜 108, 260  
 Jianping wang 建平王 (Liu Hong 劉宏, 434–458) 79  
 Jianwu 建武 (Regierungsperiode, 494–498) 17, 107, 201, 233, 260, 261, 263, 264  
*Jianxue zhao* 建學詔 269  
 Jianyuan 建元 (Regierungsperiode, 479–482) 17, 64, 67, 77, 166, 260  
 jiao 教 243  
 jiaohua 教化 143, 215  
*Jiaotesheng* 郊特性 217  
 jiaxun 家訓 115  
*Jiazu shenghuo lun* 家族生活論 275  
 jiazu 甲族 33, 62, 63, 64, 74, 207, 210  
 Jichu 激楚 146  
 jiegui 戒規 271  
*Jieshe fajing* 結社法集 98  
*Jiezi shu* 戒子書 48  
 jihai 己亥 248  
 Jilong shan 雞籠山 25, 26, 56, 57, 58, 66, 68, 69, 70, 78, 79, 82, 86, 89, 94, 95, 112  
 Jilong shan xia 雞籠山下 78  
 Jilong-Hügel Siehe Jilong shan 雞籠山  
 Jin 晉 (Staat) 187, 208, 242, 248  
 Jin Aidi 晉哀帝 (Sima Pi 司馬丕, 341–365, reg. 361–365) 79  
 Jin Chengdi 晉成帝 (Sima Yan 司馬衍, 321–342, reg. 325–342) 41, 79  
 Jin Midi 金日磾 (134–68 v. Chr.) 161  
 Jin Mingdi 晉明帝 (Sima Shao 司馬紹, 299–325, reg. 322–325) 79  
 Jin shu 晉書 19, 23, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 43, 232  
 Jin Xiaowudi 晉孝武帝 (Sima Yao 司馬曜, 362–396, reg. 372–396) 211  
 Jin Yuandi 晉元帝 (Sima Rui 司馬睿, 276–322, reg. 317–322) 19, 32, 36, 40, 79  
 Jin'an 晉安 234, 265

- Jing 荆 187, 242  
*jīng* 經 (kanonischer Text) 119  
*jīng* 競 (Konkurrenz) 230  
*jīng shen kou yì* 淨身口意 100  
Jingzhou 荊州 92, 201, 263  
*Jīngdìng Jiānkāng zhì* 景定建康志 56, 79  
Jingkou 京口 43, 61  
Jingling 竟陵 201  
Jingling *ba you* 竟陵八友 25, 26, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 114, 118, 136, 155, 197, 203  
Jingling wang 竟陵王 260  
*Jīnglíng wáng zāo Shìjiā xiàng jì* 竟陵王造釋迦像記 260  
Jingling Wenxuan wang 竟陵文宣王 (Xiao Ziliang 蕭子良, 460–494) 25, 26, 29, 34, 49, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 114, 121, 129, 134, 136, 137, 148, 172, 173, 174, 188, 189, 198, 199, 205, 207, 225, 233, 234, 235, 246, 251, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 268  
*jīngshī* 經師 58, 259  
*jīngxíng fǎmen* 淨行法門 100  
Jingzhao 京兆 35  
*jīngzhū* 淨住 99, 100, 260  
*Jīngzhū shè* 淨住社 98, 260  
*jīngzhū zǐ* 淨住子 98, 99, 100  
*Jīngzhū zǐ jīngxíng fǎmen* 淨住子淨行法門 99  
Jinling 晉陵 43  
*Jīnlíng fānchá zhì* 金陵梵刹志 79, 89  
*Jīnlóuzi* 金樓子 57, 72, 73, 254  
Jinshan *sì* 金山寺 267  
Jisun 季孫 187  
*jiǔ qīng* 九卿 156, 250  
*jiǔ xī* 九錫 203, 204, 265  
*jiǔ xī wén* 九錫文 205  
*jiǔpǐn* 九品 36, 38, 209, 210, 223  
*jiǔpǐn* 九品-System 21, 33, 36, 39, 114, 153, 155, 156, 157, 162, 163, 165, 169, 266  
*jiǔpǐn zhōngzhèng* 九品中正 *Siehe jiǔpǐn* 九品-System  
Jiyang 濟陽 254, 256, 257, 258  
Jiyang Jiang 濟陽江 58  
*Jìyì* 祭義 217  
Jiyuan 幾原 154, 246  
Jizi 季子 (fl. 6. Jh. v. Chr.) 142  
*juǎn* 卷 56, 99, 101, 106, 107, 121, 138, 139, 246, 247, 261, 266  
*juǎnzhou* 卷軸 82  
*juchang* 柜鬯 204  
*jué* 角 (*Tonstufe*) 131  
*jūn* 郡 158  
*jūnjiā* 軍家 41  
*jūnxiao* 軍校 227  
*jūnzǐ* 君子 250  
*jūnyu* 臧隅 116  
*kāijīng* 開經 97  
*kāití* 開題 97  
*kāiyan* 開演 99  
Kaocheng 考城 254, 256, 257, 258  
*ke* 科 266  
Konfuzius (551–479 v. Chr.) 110, 131, 132, 134, 142, 164, 187, 189, 208, 241, 242, 247, 248  
Kong 孔 (Familiennamen) 41, 42, 58  
Kong Ai 孔藹 (fl. um 502) 266  
Kong Anguo 孔安國 (gest. 408) 41  
Kong Guang 孔廣 (fl. 483–493) 72, 254  
Kong Jing 孔靖 (fl. 1. Hälfte 4. Jh.) 41  
Kong Li 孔鯉 (532 v. Chr.–483 v. Chr.) 142  
Kong Qiu 孔丘 *Siehe* Konfuzius  
Kong Xiuyuan 孔休源 (469–532) 47, 206, 254

- Kong Yu 孔愉 (268–342) 40  
 Kong Zhigui 孔稚珪 (447–501) 53,  
 75, 76, 112, 258  
*Konghou yin* 箜篌引 149  
 König Wu *Siehe* Zhou Wu *wang* 周武王  
*kou* 口 260  
*koubian* 口辯 233  
 Kuaiji 會稽 32, 33, 41, 43, 58, 61, 67,  
 76, 254, 256, 258  
 Kui 夔 (Kulturheros) 247  
*Kui yi zu* 夔一足 247  
 Kumârajîva (344–413) 119, 120  
 Kusinagara 145  
*kyôsei no kakyû kizoku* 僑姓の下級貴族  
 61
- Landadel 223  
*lang* 郎 234  
 Langye 琅邪 32, 40, 52, 233, 255,  
 257, 258  
 Langye Wang 琅邪王 32, 37, 42, 58,  
 61, 64, 65  
 Lanling 蘭陵 212, 255, 258  
 Lanling Xiao 蘭陵蕭 58, 61  
 Lantai ju 蘭臺聚 70, 206  
*Lanting ji xu* 蘭亭集序 89  
 Laozi 老子 48, 214  
 Lei Cizong 雷次宗 (386–448) 56, 79  
*leishu* 類書 106  
*li* 里 (Entfernungseinheit) 44, 46, 67  
*li* 里 (Siedlung) 158  
*li* 利 (Vorteil) 146, 181, 236  
 Li 黎 247  
 Li Chong 李充 (fl. 323) 110  
 Li E 李譔 (fl. 584) 118  
 Li Gai 李燦 (fl. 570) 132  
*Li ji* 禮記 231, 233  
*Li ji zhengyi* 禮記正義 82, 132, 142,  
 217, 231, 249, 252  
 Li Ling 李陵 (?–74 v. Chr.) 141  
 Li Shan 李善 (gest. 689) 130
- li si xiang* 立四象 131  
*Li xuan bu biao* 立選簿表 265  
 Liang 梁 203, 204  
 Liang *chao* 梁朝 82, 83  
 Liang Gaozu 梁高祖 *Siehe* Liang Wudi  
 梁武帝  
 Liang *gong* 梁公 160  
 Liang Jianwendi 梁簡文帝 (Xiao Gang  
 蕭綱, 503–551, reg. 549–551) 16,  
 70, 86, 125, 138, 148, 266  
 Liang Jingdi 梁敬帝 (Xiao Fangzhi  
 蕭方智, 543–557, reg. 555–557) 16  
 Liang Mindi 梁閔帝 (Xiao Yuanming  
 蕭淵明, ?–556, reg. 555–556) 16  
*Liang shu* 梁書 17, 43, 47, 57, 61, 64, 66,  
 67, 68, 69, 70, 72, 73, 79, 81, 93, 94,  
 96, 109, 118, 137, 138, 148, 154,  
 155, 162, 166, 172, 173, 174, 201,  
 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209,  
 212, 232, 233, 235, 237, 238, 241,  
 246, 254, 255, 256, 257, 258, 260,  
 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268,  
 269, 270, 271, 272, 273  
 Liang Wudi 梁武帝 (Xiao Yan 蕭衍,  
 464–549, reg. 502–549) 16, 24, 25,  
 38, 56, 69, 70, 72, 73, 74, 93, 94,  
 107, 148, 160, 162, 163, 164, 172,  
 192, 193, 197, 198, 201, 202, 203,  
 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212,  
 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221,  
 222, 230, 233, 255, 265, 266, 267,  
 268, 269, 270, 271, 272, 273  
 Liang Xiaowang 梁孝王 (Liu Wu 劉  
 武, reg. 168–144 v. Chr.) 82, 83, 89  
 Liang Xiaoyuandi 梁孝元帝 (Xiao Yi  
 蕭繹, 508–554, reg. 552–554) 16,  
 57, 70, 72, 73, 88  
*liang yi* 兩儀 131  
 Liang zhou 梁州 201  
*Liangchen* 梁塵 146  
*lianju* 連句 90, 92, 93, 230  
 Liaoning 遼寧 19

- libu shangshu* 吏部尚書 159, 206  
*Lidai shihua* 歷代詩話 110, 118, 149, 152  
*Liezi zhu* 列子注 110, 235, 242  
*lihe* 離合 87  
*limi* 麗靡 118  
*ling* 令 (Erlaß) 266  
*ling* 靈 (Potenz, Kraft) 112, 130  
*ling libu* 領吏部 205  
*Ling zhou* 靈州 256  
*lingfu* 靈府 100  
*lingjun changshi* 領軍長史 233  
*lingjun jiangjun* 領軍將軍 231  
*Lingshan* 靈山 100  
*lingzhang* 令長 156, 250  
*Linhai* 臨海 32, 61, 76  
*Linyi* 臨沂 255, 257, 258  
*Lisao* 離騷 141  
*lishi* 隸事 66  
*lishu* 隸書 70  
*liu* 流 62  
*Liu Chang* 劉昶 *Siehe Yiyang wang*  
 義陽王  
*liu he* 六合 229  
*Liu Hong* 劉宏 *Siehe Jianping wang*  
 建平王  
*Liu Huan* 劉瓛 (434–489) 232, 262  
*Liu Hui* 劉繪 (458–502) 91, 109, 254, 261  
*liu jing* 六經 142  
*Liu Qingyuan* 柳慶遠 (fl. um 500) 202  
*Liu Qiu* 劉虬 (fl. um 490) 77, 78, 79  
*Liu Quan* 劉俊 (438–498) 257  
*Liu Shanli* 劉揆葵 19  
*Liu Shao* 劉劭 (?–453) 42, 71, 138  
*Liu Shao* 劉劭 (fl. 220–27) 106  
*Liu Tan* 劉惔 (ca. 311–ca. 347) 48  
*Liu Xiaosun* 劉孝孫 (fl. 483–493) 64, 68, 254  
*Liu Xie* 劉勰 (ca. 465–ca. 522) 24, 70, 105, 123, 124, 126, 130, 134, 139, 184, 265  
*Liu Xizong* 劉係宗 (379–455) 50  
*liu yi* 六義 140, 142  
*Liu Yu* 劉裕 *Siehe Song Wudi* 宋武帝  
*Liu Yun* 柳惔 (465–517) 66, 107, 257, 266  
*Liu Zhan, Fan Hua lun* 劉湛、范曄論 274, 275  
*Liu Zhen* 劉楨 (gest. 217) 141, 149  
*Liu Zhiji* 劉知幾 (661–721) 138  
*Liu Zhilin* 劉之遴 (478–549) 138  
*Liu Zun* 劉遵 (488–535) 86  
*Liuchao shiji bianlei* 六朝事跡編類 56, 79  
*liuji guan* 六疾館 77, 263  
*liutong fen* 流通分 97  
*Liuci* 劉子 184, 187, 188, 191, 248  
*Liuci jijiao* 劉子集校 184, 188, 192, 248  
*Liyun* 禮運 217  
*Long* 龍 159  
*Longchang* 隆昌 (Regierungsperiode, 494) 17, 260, 261, 264  
*Longguang-Kloster* 龍光寺 121  
*Lu* 陸 (Familiennamen) 58  
*Lu* 魯 (Staat) 187  
*lü* 律 266  
*Lü, Kaiserin* *Siehe Lü hou* 呂后  
*Lu Ai gong* 魯哀公 (reg. 494–477 v. Chr.) 247  
*Lü Buwei* 呂不韋 (gest. 235 v. Chr.) 208  
*Lu Chui* 陸倕 (470–526) 69, 70, 72, 73, 74, 206, 255, 261, 271  
*Lu Gao* 陸杲 (459–532) 257  
*Lü hou* 呂后 (Lü Zhi 呂雉 [241–180 v. Chr.]) 43  
*Lu Huixiao* 陸慧曉 (435–496) 64, 67, 255  
*Lu Ji* 陸機 (261–303) 110, 141, 149  
*Lu Jue* 陸厥 (472–499) 121, 126, 135, 147, 152, 261  
*Lu Na* 陸納 (fl. 1. Hälfte 4. Jh.) 41



Lu Qingzhi 路慶之 (fl. 1. Hälfte 5. Jh.) 228  
 Lu Qiongzhi 路瓊之 (fl. zwischen 453–464) 228  
 Lü Sengzhen 呂僧珍 (fl. um 500) 202  
 Lu shuyuan 路淑媛 (gest. 466) 228  
 Lu Zhiwei 陸志韋 126  
 lüe 略 111  
 Lüe Chengshi lun xu 略成實論序 111  
 Lujiang 廬江 254, 257  
 Lujiang He 廬江何 61  
 Luli 騶驪 187, 242  
 Luling 廬陵 71  
 lun 論 140  
 Lun xingshen 論形神 193  
 Lunheng 論衡 241, 242  
 lunyi 論義 97  
 Lunyu 論語 110, 152, 164, 245  
 Lunyu zhushu 論語注疏 82, 142, 152, 164  
 Luo 洛 251  
 Luo Han 羅含 (ca. 305–376) 170, 235  
 Luoyang 洛陽 19, 32, 36, 37, 38, 39, 115, 219  
 Luoyang-Dialekt 115, 117  
 Luoyang-Sprache 116, 134  
 Lushan 廬山 98, 171  
 lushi canjun 錄事參軍 246  
 lishi 律詩 24  
 Lüshi chunqiu 呂氏春秋 110, 247, 248  
  
 Man 蠻 116  
 Mao Shi zhengyi 毛詩正義 44, 140, 142, 143  
 Mather, Richard 150, 199, 206  
 Mei Sheng 枚乘 (oder Mei Cheng, gest. 141) 83  
 men 門 99  
 mendi erpin 門第二品 37  
 Meng Chang lun 孟昶論 275  
 Meng Ke 孟軻 Siehe Menzius

Mengsun 孟孫 187  
 Mengzi 孟子 217  
 menxia zouren 門下驕人 228  
 Menzius (ca. 372–289 v. Chr.) 217  
 miao 妙 235  
 miao da ci zhi, shi ke yan wen 妙達此旨，始可言文 152  
 Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經 99, 100  
 mie 滅 170  
 ming 名 96, 241  
 ming qin 鳴琴 81  
 minglü 明律 58, 259  
 Mingseng zhuan 名僧傳 106, 111  
 minyin 民隱 165  
 Miyakawa Hisayuki 宮川尚志 33, 49  
 Miyazaki Ichisada 宮崎市定 33  
 Murong 慕容 19  
  
 nabi 納陛 204  
 Nāgārjuna (ca. 150–250) 146, 213  
 nan 難 268  
 Nan Fan zhongshu shenmie lun 難范中書神滅論 268  
 Nan Lanling 南蘭陵 43, 255, 257, 258  
 Nan Qi shu 南齊書 31, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 98, 106, 107, 108, 109, 117, 166, 198, 199, 200, 205, 227, 232, 233, 234, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266  
 Nan Qin zhou 南秦州 201  
 Nan Shenmie lun 難神滅論 268  
 Nan shi 南史 21, 36, 37, 41, 43, 48, 50, 52, 53, 57, 63, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 79, 85, 86, 87, 98, 107, 108, 118, 119, 127, 135, 137, 138, 147, 148, 152, 154, 166, 172, 174, 198, 204, 212, 218, 227, 228, 231, 232, 233, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 267, 270, 272, 273

Nan Xu zhou 南徐州 200, 254, 255, 256, 264  
 Nan zhou 南州 233  
 Nanchao 南朝 197  
*Nanchao duo yi hanren zhang jiyao* 南朝多以寒人掌機要 50  
 Nanhai wang 南海王 (Xiao Zihan 蕭子罕) 52  
 Nanjing 南京 19, 39  
 Nankang 南康 202, 265  
 Nanxiang 南鄉 232, 254  
 Nanxiang Fan 南鄉范 61, 65  
 Nanyang 南陽 61, 256  
 Nanyang Zong 南陽宗 61, 65  
*nanzhong lang ban xing canjun* 南中郎板行參軍 255  
*nanzhong lang facao xing canjun* 南中郎法曹行參軍 255  
*nayan* 納言 159  
*nei xiong* 內兄 233  
*Neidian xu* 內典序 263  
*neishi* 內史 71  
 Neun-Ränge-System *Siehe jüupin* 九品-System  
*nian* 念 193, 194  
*nian qin* 念親 252  
*Nianershi zhaji* 廿二十札記 46, 50, 52, 205  
 Nieyang 涅陽 256  
*ningman zhubu* 寧蠻主簿 233, 254  
 Nirvâna-Sûtra 185, 213, 270, 272, 273

Ochi Shigeaki 越智重明 33, 156, 165, 209, 210, 224, 251  
*ôchô kokka* 王朝國家 164

Pan Yue 潘岳 (247–300) 141  
 Pañca 145  
 Pei 沛 (Ortsname) 232  
 Pei Songzhi 裴松之 (372–451) 137

Pei Zhaoming 裴昭明 (gest. 502) 154, 233  
 Pei Ziye 裴子野 (469–530) 27, 38, 52, 111, 114, 116, 118, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 174, 188, 192, 215, 222, 231, 246, 247, 248, 251, 269, 272  
 Pengcheng 彭城 94, 254, 257, 258  
 Pengcheng Liu 彭城劉 61  
 Pengsheng 彭生 243  
*pian* 篇 106, 109  
*pin* 品 61  
*ping* 平 123, 124, 125, 128, 151  
*ping sheng* 平聲 125, 131  
*ping tou* 平頭 127  
*pingdeng hui* 平等會 272, 273  
 Pingtai 平臺 89  
 Ping-Terrasse *Siehe* Pingtai 平臺  
 Pingyang 平陽 257  
*poṣadha* 98, 100, 260  
*Prajñā-Pāramitā-Sûtra* 273  
*pu* 譜 37  
 Puhong 普弘寺 262  
*putixin* 菩提心 213  
 Putong 普通 (Regierungsperiode, 520–527) 17, 270, 271  
*puye* 僕射 47, 166  
 Puzhi 普智 (fl. 489) 121, 259

*qi* 氣 235  
 Qi 齊 (Staat) 243, 248  
*Qi ai* 七哀 149  
 Qi Gaodi 齊高帝 (Xiao Daocheng 蕭道成, 427–482, reg. 479–482) 16, 37, 42, 43, 47, 55, 56, 77, 79  
*qi hang ju xia* 七行俱下 140  
 Qi Hedi 齊和帝 (Xiao Baorong 蕭寶融, 488–502, reg. 501–502) 16, 202, 204, 207, 210, 265, 266

- Qi jiang xiang da chen nianbiao* 齊將相大臣年表 64  
*Qi Jingling Wenxuan wang xingzhuang* 齊竟陵文宣王行狀 34, 75, 79  
*Qi Mingdi* 齊明帝 (Xiao Luan 蕭鸞, 452–498, reg. 494–498) 16, 53, 198, 199, 200, 263, 264  
*Qi Wudi* 齊武帝 (Xiao Ze 蕭讚, 440–493, reg. 482–493) 16, 44, 45, 46, 47, 50, 55, 77, 94, 116, 198, 227, 263, 264  
*Qian xian* 濰縣 254, 257  
*qianshuai* 籤帥 53  
*Qiantang* 錢唐 39, 256  
*qiao* 巧 142  
*qiaojun* 僑郡 34  
*qiaoxian* 僑縣 34  
*Qiaoyi* 巧藝 48  
*qie* 切 124  
*qie xiang* 切響 123  
*Qieyun* 切韻 122  
*Qin Shihuangdi* 秦始皇帝 (Ying Zheng 嬴政, 259–210 v. Chr., reg. 247–210 v. Chr.) 67  
*qing* 情 (Emotionen) 171  
*qing* 清 (rein) 124  
*qing* 輕 (leicht) 123, 124, 125  
*qingtan* 清談 39, 66  
*qingtu* 清塗 156, 250  
*qingyi* 清議 166, 251  
*Qinwang* 秦望-Berg 67  
*Qinwang shan* 秦望山 *Siehe* *Qinwang* 秦望-Berg  
*Qipin* 某品 107  
*qiqi* 敬器 81  
*Qishe* 耆闍-Kloster 270  
*Qishejue shan* 耆闍崛山 100  
*Qiu* 丘 (Familiennamen) 58  
*Qiu Chi* 丘遲 (464–508) 94, 204  
*Qiu Guobin* 丘國賓 (fl. 483–493) 64, 66, 68, 255  
*Qiu Lingju* 丘靈鞠 (fl. 484/85) 46, 48  
*Qiu Lingkai* 丘令楷 (fl. 483–493) 64, 66, 68, 87, 255  
*Qixian lun* 七賢論 72  
*Qixuan si ting jiang bi you diyuan qi yun ying situ jiao* 棲玄寺聽講畢遊邱園七韻應司徒教 78  
*qu* 去 124, 125, 131  
*qu bi* 曲筆 138  
*qu sheng* 去聲 132  
*Qu Yuan* 屈原 (340?–278 v. Chr.) 141, 144  
*Quan Jin wen* 全晉文 180  
*Quan Liang shi* 全梁詩 229  
*Quan Liang wen* 全梁文 44, 70, 72, 78, 79, 96, 107, 112, 138, 142, 156, 159, 166, 172, 231, 249, 260, 265  
*Quan Qi shi* 全齊詩 78, 91  
*Quan Qi wen* 全齊文 78, 79, 89, 99, 107  
*Quan Sanguo shi* 全三國詩 149  
*Ren Fang* 任昉 (460–508) 34, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 85, 94, 112, 136, 155, 197, 204, 206, 255, 261, 264, 268, 269  
*renyu* 人語 100  
*Rikuchō shi kenkyū* 六朝史研究 49  
*ru* 入 124, 125  
*Ru* 儒 156, 249  
*ru shen* 入神 112  
*ru sheng* 入聲 132  
*Ru Tang qiu fa xunli xingji* 入唐求法巡禮行記 96  
*Ru'nan* 汝南 256  
*Ru'nan Zhou* 汝南周 61  
*Ruan Ji* 阮籍 (210–263) 23  
*Ruan Yu* 阮瑀 (ca. 165–212) 149  
*Ruxue guan* 儒學館 56, 79  
  
*san gong* 三公 41, 50, 71, 156, 250  
*san shi she he* 三豕涉河 247

- san si* 三司 50  
*Sanguo zhi* 三國志 106, 137, 186  
*sanyi changshi* 散騎常侍 156, 250  
 Sanlun 三論 (buddh. Schule) 213  
*Sanpan lun* 三叛論 274  
*sao men* 掃門 161  
 Sengbian 僧辯 (gest. 493) 121, 259, 271  
 Sengrou 僧柔 (431–494) 258, 262  
 Sengshen 僧審 (416–490) 259  
*Sengshi* 僧史 111  
 Sengyin 僧印 (434–499) 259  
 Sengyou 僧祐 (445–518) 24, 106, 112, 219, 259, 262, 270, 271, 272  
 Sengyuan 僧遠 (414–484) 259  
 Sengzhong 僧鐘 (430–489) 259  
 Shaanxi 陝西 35, 100  
*Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論 170  
 Shandong 山東 19, 110  
*shang* 上 (steigender Ton) 124, 125  
*shang* 商 (Tonstufe) 130, 131, 149, 151  
*shang di* 上邸 95  
*shang sheng* 上聲 131  
*Shang shu* 尚書 249  
*Shang shu zhengyi* 尚書正義 93, 159, 184, 207, 247, 251  
*shang wei* 上尾 126, 127  
 Shanglin 上林 (Jagdпарк Han Wudis) 89  
 Shanglin-Garten 上林園 89  
*shangshu* 尚書 158  
*shangshu dianzhong lang* 尚書殿中郎 233  
*shangshu libulang* 尚書吏部郎 264  
*shangshu ling* 尚書令 198, 202, 234  
*shangshu tai* 尚書臺 166  
*shangshu zuo puye* 尚書左僕射 205  
*shangshu zuocheng* 尚書左丞 234, 268  
 Shangwu 商五 89  
*Shanju xu* 山居序 88  
*shanrang* 禪讓 160, 203, 204, 205  
 Shanxi 山西 137  
 Shanyin 山陰 58, 254, 258  
 Shanyu 單于 81  
 Shaotai 紹泰 (Regierungsperiode, 555–556) 17  
 Shaoxing 紹興 32, 39, 67  
*she* 社 98  
*she shen* 捨身 271, 272  
 She xian 葉縣 36  
 Shen 沈 (Familiennamen) 40, 41, 42, 45, 58  
*shen* 身 260  
*shen* 神 (Geist) 170, 235  
*shen* 深 (tiefgründig) 142  
 Shen Bo 沈勃 48  
*Shen bu mie lun* 神不滅論 171  
 Shen Pu 沈璞 (416–453) 71  
 Shen Qingzhi 沈慶之 (386–465) 41, 42  
 Shen Wenji 沈文季 42, 44, 45, 48  
 Shen Yanzhi 沈演之 (397–449) 41, 45  
 Shen Youzhi 沈攸之 (fl. 472) 42, 43  
 Shen Yu 沈瑀 (gest. 509) 257  
 Shen Yuanyan 沈元琰 (fl. 477) 42  
 Shen Yue 沈約 (441–513) 24, 25, 26, 27, 28, 37, 38, 41, 48, 50, 51, 52, 53, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 85, 91, 94, 95, 96, 101, 102, 107, 112, 114, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 147, 148, 150, 152, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 176, 181, 193, 194, 195, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 225, 230, 231, 250, 255, 260, 261, 263, 266, 269  
*sheng* 升 (Maßeinheit) 116  
*sheng* 生 (Leben) 235  
 Sheng 澗 (Flußname) 110  
 Shengming 昇明 (Regierungsperiode, 477–479) 51, 228  
*shengren* 聖人 186  
*Shenmie lun* 神滅論 27, 155, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 189, 192, 193, 197, 235, 251, 268, 269

- Shennong 神農 (legend. Kaiser, Kulturheros, reg. trad. 2737–2697 v. Chr. 131
- shenseng* 神僧 267
- shenyi* 神異 58, 259
- shi* 士 22, 23, 33, 34, 37, 38, 40, 48, 49, 51, 52, 61, 65, 69, 89, 156, 163, 197, 201, 206, 209, 210, 211, 216, 223, 225, 227, 231, 249
- shi* 士" 22
- Shi 史 (Familiennamen) 161
- shi* 師 (Präzeptor) 250
- shi* 詩 (Gedicht) 70, 140, 141, 150
- shi* 識 (Bewußtsein) 171
- Shi cai 適才 248
- Shi Gong 史恭 161
- Shi ji* 史記 44, 67, 111, 140, 161, 186, 187, 208, 241
- Shi jing* 詩經 44, 89, 117, 133, 140, 141, 143, 144
- Shi liangdi 史良娣 161
- Shi tang lai ting yuan* 石塘瀨聽猿 121
- Shibo lun* 釋駁論 245
- shidaifu* 士大夫 202, 227, 249
- shilang* 侍郎 62, 63, 256
- shilin* 士林 73
- Shilin guan 士林館 73, 79, 81
- Shipin* 詩品 24, 105, 107, 110, 118, 149, 151, 152, 153, 270
- Shishuo xinyu* 世說新語 23, 48, 116
- Shisong lu* 十誦律 262
- Shitong* 史通 138
- Shitou 石頭 202
- shizhong* 侍中 206, 231, 261
- shizu* 士族 31
- Shizu 世祖 *Siehe* Qi Wudi 齊武帝
- shou pusa jie* 受菩薩戒 218, 271
- shu* 庶 21, 22, 69, 156, 166, 210, 223, 231, 234, 249
- shu* 疏 (Denkschrift) 95
- shu* 數 (Schicksal) 171
- shu li* 殊禮 204
- shui* 水 203
- Shui jing zhu* 水經注 89
- shuilu dazhai* 水陸大齋 267
- shuilu hui* 水陸會 267
- Shun 舜 (legend. Kaiser, Kulturheros, reg. trad. 2255–2208 v. Chr.) 146, 159, 166, 174, 186, 187, 188, 203, 207, 241, 242, 247, 251
- shuoxue* 碩學 262
- Shupin* 書品 107
- shuren* 庶人 162, 266
- Shusun 叔孫 187
- shuzi* 庶子 206
- shuzuo* 書佐 62
- si ju* 四句 213
- si ju fenbie* 四句分別 213
- si sheng* 四聲 124
- Si sheng lun* 四聲論 131, 132
- Si sheng pu* 四聲譜 131
- si shi* 四始 140
- Si zhou 司州 201
- Sibu shumu* 四部書目 107
- sibu wu'ai fahui* 四部無礙法會 273
- Sibu yaolie* 四部要略 107, 261
- siguan* 寺官 270
- sikong* 司空 41, 50
- sima* 司馬 108
- Sima 司馬 (Familiennamen) 43
- Sima Guang 司馬光 (1019–1086) 199
- Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v. Chr.) 67, 111, 241
- Sima Rui 司馬睿 *Siehe* Jin Yuandi 晉元帝
- Sima Xiangru 司馬相如 (179–117 v. Chr.) 83, 89, 141, 144
- Sima Xuzhi lun* 司馬修之論 275
- Sima Yue 司馬越 *Siehe* Donghai wang 東海王
- situ* 司徒 44, 50, 57, 67, 234, 261
- siwen* 斯文 141
- śloka* (Versmaß) 119, 120, 121, 128
- song* 頌 94, 96, 99, 119, 120, 141, 150

- Song* 頌 140  
*Song Mingdi* 宋明帝 (Liu Yu 劉彧, 439–472, reg. 465–472) 42, 44, 45, 52, 139, 140, 227  
*Song shu* 宋書 27, 33, 36, 41, 42, 43, 45, 48, 51, 123, 130, 133, 138, 139, 150, 152, 156, 164, 165, 166, 199, 223, 228, 250, 251, 261  
*Song Shundi* 宋順帝 (Liu Zhun 劉準, 467–479, reg. 477–479) 42, 228  
*Song Taizong* 宋太宗 *Siehe* *Song Mingdi* 宋明帝  
*Song Wendi* 宋文帝 (Liu Yilong 劉義隆, 407–453, reg. 424–453) 20, 36, 41, 55, 79, 228  
*Song Wudi* 宋武帝 (Liu Yu 劉裕, 363–422, reg. 420–422) 41, 166, 251  
*Song Xiaowudi* 宋孝武帝 (Liu Jun 劉駿, 430–464, reg. 453–464) 41, 49, 159, 228  
*Songlüe* 宋略 27, 52, 116, 138, 139, 156, 157, 231, 247, 249, 263, 274  
*Songlüe, Zonglun* 宋略總論 276  
 Strickmann, Michel 192  
*Su Jun* 蘇峻 (gest. 328) 33  
*Su Wu* 蘇武 (ca. 143–60 v. Chr.) 81, 141  
*su zhen* 素真 96  
*Śuddhāvāsadeva* 145  
*sude* 素德 270  
*sudi* 素地 96  
*sui* 歲 264, 271, 272  
*Sui* 隨 (Kommanderie) 201  
*Sui shu* 隋書 56, 106, 107, 108, 118  
*Sui Wendi* 隋文帝 (Yang Jian 楊堅, 541–604, reg. 589–604) 118  
*Suijun wang* 隨郡王 (Xiao Zilong 蕭子隆, 476–494) 56, 88, 89, 92, 263  
*Suixi xian* 濉溪縣 232  
*Sun Chu* 孫楚 (gest. 293) 133  
*Sun Zijing* 孫子荆 *Siehe* *Sun Chu* 孫楚
- Suoluo lin* 娑羅林 145  
*taifu* 太傅 263  
*Taigong Wang* 太公王 250  
*Taihu* 太湖 39, 58  
*taiji* 太極 131  
*Taiji dian* 太極殿 251  
*Taiping* 太平 17  
*Taiping huanyu ji* 太平寰宇記 56, 79  
*Taiping jing* 太平經 168  
*Taiping yulan* 太平御覽 138, 276  
*Taiqing* 太清 (Regierungsperiode, 547–550) 17, 273  
*taishou* 太守 44, 67, 233, 265  
*taizei xing canjun* 太尉行參軍 256  
*taizei* 太尉 41, 50  
*taixue boshi* 太學博士 63, 68, 255  
*taixuesheng* 太學生 63, 68, 254, 255  
*Taiyuan* 太原 251  
*Taizi ruiying benqi jing* 太子瑞應本起經 145  
*Tan* 郊 254  
*Tan Qixiang* 譚其驤 19, 20  
*Tan xian* 郊縣 255, 257  
*Tang Yao* 唐堯 (legend. Kaiser, Kulturheros, reg. trad. 2357–2258 v. Chr.) 166, 186, 203, 241, 251  
*tanyi* 談義 254, 256  
*Tanzhi* 曇智 125  
*Tao* 陶 (Familiennamen) 39  
*tenka* 天下 164  
*ti* 體 182, 236, 238  
*Tianbao-Kloster* 天保寺 121  
*Tiancheng* 天成 (Regierungsperiode, 555) 17  
*Tianjian* 天監 (Regierungsperiode, 502–520) 17, 56, 154, 206, 207, 211, 222, 234, 246, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271  
*Tianjian-Reformen* 206, 209, 211, 269

- tianshi dao* 天師道 192  
 Tianwang rulai 天王如來 99  
*tianxia* 天下 37, 164  
*tianyan* 天言 100  
 Tianzheng 天正 (Regierungsperiode, 551–552) 17  
*tici* 題詞 87  
*tong bao* 同袍 249  
*Tongdian* 通典 118, 138, 139, 140, 142, 156, 159, 231, 249, 250, 276  
*Tonglüe* 統略 99  
 Tongtai 同泰-Kloster 271, 272, 273  
*tongzhi changshi* 通直常侍 46  
*touzhang* 投杖 82  
  
 Vāsudeva 214  
 Vimalakīrti-Sūtra 121  
  
 Waguan 瓦官-Kloster 270  
*wan du* 晚度 36, 137  
 Wang 王 (Familiennamen) 32  
*wang* 王 (König) 43  
*wang* 王 (Prinz) 77, 203  
*wang* 望 (Choronym) 32, 58  
*wang* 望 (Opfer) 67  
 Wang Can 王粲 (177–217) 133  
 Wang Chi 王弼 (fl. 483–493) 66, 257  
 Wang Ci 王慈 (441–491) 258  
 Wang Dao 王導 (276–339) 40, 223  
 Wang Daolong 王道隆 (fl. 472) 228  
 Wang Daoyan 王道琰 71  
 Wang Dun 王敦 (266–324) 40  
 Wang Jian 王儉 (452–489) 31, 46, 47, 48, 70, 109, 166  
 Wang Jinghong 王敬弘 166, 276  
*Wang Jinghong lun* 王敬弘論 276  
 Wang Jingze 王敬則 (gest. 498) 71, 116, 117, 264  
 Wang Jun 王峻 (gest. 521) 257  
 Wang Kang 王抗 (fl. 483–493) 108  
  
 Wang Liang 王亮 (gest. 510) 64, 81, 107, 155, 206, 234, 255, 266, 268  
 Wang Ling 王淩 (auch 王陵, gest. 181 v. Chr.) 42, 43  
 Wang Liqi 王利器 131  
 Wang Mang 王莽 (45 v. Chr.– 23 n. Chr.) 202, 203  
 Wang Mao 王茂 (gest. 548) 202  
 Wang Rong 王融 (467–493) 50, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 90, 99, 118, 123, 130, 153, 173, 198, 199, 255, 261, 262, 263, 264  
 Wang Sengda 王僧達 (fl. zwischen 453–464) 228, 250  
 Wang Sengqian 王僧虔 (426–485) 48, 51, 228  
 Wang Sengru 王僧儒 (465–522) 66, 68, 90, 94, 109, 162, 206, 255  
*Wang Shaozhi lun* 王韶之論 275  
 Wang Siyuan 王思遠 (452–500) 67, 255  
 Wang Taibao 王泰寶 37  
 Wang Wei 王微 (415–443) 110  
 Wang Xiuzhi 王秀之 (fl. 490) 263  
 Wang Xizhi 王羲之 (303–379) 89  
 Wang Xun 王珣 (350–401) 48  
 Wang Yan 王宴 (gest. 497) 258, 262  
 Wang Yan 王琰 (fl. um 489) 251  
 Wang Ying 王瑩 (fl. 502) 266  
 Wang Yuan 王源 (fl. 490) 51, 53  
 Wang Yuanchang 王元長 *Siehe* Wang Rong 王融  
 Wang Zan 王讚 (fl. ca. 290) 133  
 Wang Zhan 王瞻 (fl. 502) 257  
 Wang Zhengchang 王正長 *Siehe* Wang Zan 王讚  
 Wang Zhengguo 王珍國 265  
 Wang Zhi 王志 (gest. 513) 257  
 Wang Zhishen 王智深 (fl. 494) 257  
 Wang Zhong 王中 111  
 Wang Zhongxuan 王仲宣 *Siehe* Wang Can 王粲

- wangchao guojia* 王朝國家 164  
*wangguo changshi* 王國常侍 63  
*wangguo shilang* 王國侍郎 63  
*wangguo zuo changshi* 王國左常侍 255  
*wangguo/wangfu ... xing canjun* 王國/王府  
 (行)參軍 63  
*wangyou cao* 忘優草 91  
*Wangzhi* 王制 235  
*Wei* 魏 248  
*Wei Bo* 魏勃 (?-?) 161  
*Wei Fan Shixing zuo qiu li taizai bei biao*  
 爲范始興作求立太宰碑表 264  
*Wei Hua* 韋華 (fl. 399) 35  
*Wei Mingdi* 魏明帝 (Cao Rui 曹叡,  
 204–239, reg. 226–239) 149  
*Wei Qi Jingling wang jie jiang shu*  
 爲齊竟陵王解講疏 260  
*Wei shu* 魏書 131, 212  
*Wei taizi* 衛太子 161  
*Wei Wendi* 魏文帝 (Cao Pi 曹丕, 187–  
 226, reg. 220–226) 106, 133, 149,  
 205  
*Wei Yu Gaozhi yu Liu jushi Qiu shu* 爲庾  
 杲之與劉居士虬書 78, 79  
*Wei Zhun* 魏準 (fl. 5. Jh.) 258  
*weiqi* 圍碁 108  
*Weiqi pin* 圍碁品 107  
*weizei* 衛尉 265  
*weizei shi* 衛尉史 255  
*wen* 文 69, 70, 140, 152  
*wen duo ju ji* 文多拘忌 118  
*Wen xuan* 文選 24, 25, 34, 75, 76, 77,  
 79, 82, 89, 105, 130, 185, 261, 264,  
 271  
*Wen xuan lan, xiucai ban* 文選爛, 秀才  
 半 25  
*Wenfu* 文賦 110  
*Wenhui taizi* 文惠太子 (Xiao Chang-  
 mao 蕭長懋, 458–493) 56, 77, 85,  
 198, 199, 205, 207, 263  
*Wenjing mifu lun* 文鏡秘府論 131, 132,  
 148  
*Wenxi* 聞喜 137  
*Wenxian tongkao* 文獻通考 208, 267  
*Wenxin diaolong* 文心雕龍 24, 70, 105,  
 123, 134, 139, 265  
*Wenxuan wang shu yu zhongcheng Kong*  
*Zhigui shi yihuo* 文宣王書與中承孔  
 稚珪釋疑惑 76  
*wenxue* 文學 57, 66, 70, 93, 254, 255,  
 256, 263  
*Wenxue* 文學 48  
*wenxue guan* 文學官 254  
*wenxue xinbian* 文學新變 69  
*Wenyuan yinghua* 文苑英華 138, 139,  
 142, 276  
*wenzhang zhi sheng* 文章之聖 149  
*Wu* 吳 (Kommanderie) 39, 40, 42, 43  
*Wu* 吳 (Staat) 39, 231  
*Wu* 吳 (Kreis) 58  
*Wu* 吳 (Staat) 19  
*wu* 巫 (Medium) 71  
*wu* 物 (Ding, Wesen) 171  
*wu* 無 (Nicht-Sein) 193  
*wu chang* 五常 130  
*wu jing* 五經 106  
*Wu jun* 吳郡 41, 94, 255, 256, 257  
*Wu jun sixing* 吳郡四姓 58  
*wu li* 五禮 109, 261, 270  
*wu wei* 無爲 191, 213, 246  
*Wu xian* 吳縣 255, 256, 257  
*wu xing* 五行 (Fünf Wandlungsphasen)  
 130  
*wu xing* 無形 (formlos) 170  
*Wu yu* 吳語 Siehe Wu-Sprache  
*wu zhu* 無主 171  
*wu'ai dahui* 無礙大會 273  
*wu'ai fahui* 無礙法會 273  
*wu'ai hui* 無礙會 273  
*wubing shangshu* 五兵尚書 206  
*Wucheng* 烏程 58  
*Wuhu* 蕪湖 39  
*Wukang* 武康 58, 255, 257  
*Wu-Sprache* 116, 117



- Wuxing 吳興 40, 41, 43, 44, 48, 58, 94, 255, 257  
*wuyan shi* 吾言詩 141  
 Wuyin 舞陰 232, 254  
 Wuyuan 武原 258  
*wuzhe* 無遮 219  
*wuzhe dahui* 無遮大會 219, 221, 271, 272, 273  
*wuzhe daji* 無遮大集 219
- Xi Kang 嵇康 (223–262) 72, 81, 185  
 Xi'an 西安 35  
*xia zuo* 下座 97  
*Xian* 咸 (Hexagramm) 217  
*xian* 賢 112  
 Xianbi 鮮卑 19  
*xiang* 相 (Form) 96  
*xiang* 鄉 223  
 Xiang Ji 項籍 (232–202 v. Chr.) 187, 241  
 Xiang Yu 項羽 *Siehe* Xiang Ji 項籍  
*xiangdang* 鄉黨 158  
 Xiangdong *wang* 湘東王 *Siehe* Liang Xiaoyuandi 梁孝元帝  
 Xiangfan 襄樊 95  
 Xiangling 襄陵 257  
*Xianglun qingyi dangchu lun* 鄉論清議蕩除論 274  
*xianglun* 鄉論 165, 166, 251  
*xiangpin* 鄉品 33  
 Xiangyang 襄陽 20, 35, 137, 201, 265  
*Xianshi* 咸池 146  
 Xianyang 顯陽-Palast 266  
 Xiao 蕭 (Familiennamen) 43  
 Xiao Baojuan 蕭寶卷 *Siehe* Donghun hou 東昏侯  
 Xiao Baorong 蕭寶融 *Siehe* Qi Hedi 齊和帝  
 Xiao Changmao 蕭長懋 *Siehe* Wenhui taizi 文惠太子
- Xiao Chen 蕭琛 (478–529) 69, 70, 72, 73, 74, 154, 181, 206, 233, 235, 255, 268, 272  
 Xiao Daocheng 蕭道成 *Siehe* Qi Gao-di 齊高帝  
 Xiao Gang 蕭綱 *Siehe* Liang Jianwendi 梁簡文帝  
*xiao huan* 小綏 125  
 Xiao Huiji 蕭惠基 (fl. 483–493) 66, 108, 258  
*Xiao jing* 孝經 189  
*Xiao jing zhushu* 孝經注疏 189, 243  
*xiao qian shijie* 小千世界 213  
 Xiao Tanzhi 蕭坦之 (?–499) 257  
 Xiao Tong 蕭統 *Siehe* Zhao ming taizi 昭明太子  
 Xiao Wenyan 蕭文琰 (fl. 483–493) 64, 66, 68, 86, 255  
 Xiao Yan 蕭衍 *Siehe* Liang Wudi 梁武帝  
 帝  
 Xiao Yi 蕭繹 *Siehe* Liang Xiaoyuandi 梁孝元帝  
 Xiao Yi 蕭懿 (?–500) 202, 265  
 Xiao Yingzhou 蕭穎胄 (462–501) 257  
 Xiao Ze 蕭嶷 *Siehe* Qi Wudi 齊武帝  
 Xiao Zhao ye 蕭昭業 *Siehe* Yulin wang 鬱林王  
 Xiao Zheng 蕭整 (fl. 1. Hälfte 4. Jh.) 43  
 Xiao Zihan 蕭子罕 *Siehe* Nanhai wang 南海王  
 Xiao Zike 蕭子恪 (478–529) 258  
 Xiao Ziliang 蕭子良 *Siehe* Jingling Wenxuan wang 竟陵文宣王  
 Xiao Zilong 蕭子隆 *Siehe* Suijun wang 隨郡王  
*xiaojing jiangjun* 驍騎將軍 46  
*Xiaopan* 小弁 44  
*xiaoren* 小人 250  
*Xiaoya* 小雅 140  
*xicao shuzuo* 西曹書佐 254  
*xichan* 習禪 58, 259

- Xici* 系辭 243  
*xidi* 西邸 25, 56, 261  
 Xie 謝 (Familiennamen) 32  
 Xie An 謝安 (320–385) 31, 33, 35, 48, 81  
 Xie Chaozong 謝超宗 (?–483) 257  
 Xie Fei 謝朓 (441–506) 107, 234, 257, 268  
 Xie Hao 謝昊 (fl. um 490) 91  
 Xie Hao 謝顥 (fl. 483) 64, 67, 255  
 Xie He 謝赫 (ca. 500–535) 107  
 Xie Huan 謝綬 (fl. um 490) 91  
 Xie Jing 謝璟 (fl. 494–502) 206, 256  
 Xie Lingyun 謝靈運 (385–433) 32, 121, 123, 141, 149, 250, 274  
*Xie Lingyun, Wang Sengda lun* 謝靈運、王僧達論 274  
 Xie Tiao 謝朓 (464–499) 24, 25, 48, 69, 70, 71, 72, 74, 78, 90, 92, 118, 123, 126, 132, 136, 151, 153, 256, 263, 264  
 Xie xian 解縣 257  
*Xie Xuancheng ji* 謝宣城集 78, 82, 91  
 Xie Xuanhui 謝玄暉 *Siehe* Xie Tiao 謝朓  
 Xie Yue 謝朐 (454–498) 227, 258  
 Xigong 僖公 161, 242  
*xin* 新 88  
*xin yin* 新音 89  
 Xin'an 新安 76  
 Xin'an taishou 新安太守 269  
 Xin'an-Kloster 新安寺 121  
*xinbian* 新變 69, 119  
*xing* 行 (gehen) 203  
*xing* 形 (Körper) 235  
*xing* 興 (allegorische Qualität) 142  
*Xing jin shen bu mie lun* 形盡神不滅論 171  
*xing jingzhu fa* 行淨住法 98  
*xingchen* 倖臣 49  
*Xingshi yaozhuang* 姓氏要狀 108, 260  
*Xinli* 新禮 261  
 Xiongnu 匈奴 81, 230  
 Xishan 西山 25  
*xiucai* 秀才 25  
 Xiyuan 西園 89  
 Xu 許 (Familiennamen) 161  
*xufen* 序分 97  
*Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 94, 218, 271  
 Xu Guanghan 許廣漢 161  
 Xu Ling 徐陵 (507–583) 105  
 Xu Mao 許懋 (fl. 502) 266  
 Xu Miao 徐邁 (344–397) 81  
*Xu Xianzhi, Fu Liang lun* 徐羨之、傅亮論 275  
 Xu Xiaosi 徐孝嗣 (453–499) 57, 199, 257  
 Xu Yin 徐夤 (fl. 483–493) 256  
*xuan* 玄 96  
 Xuande *huanghou* 宣德皇后 (Wang Bao-ming 王寶明, 455–512) 205  
*xuanju* 選舉 139  
*Xuanju lun* 選舉論 274  
*Xuanju lun* 選舉論 276  
 Xuanpu-Garten 玄圃園 (häufiger 懸圃園) 44  
*Xuanpuyuan jiangsong* 玄圃園講頌 44  
*xuanshu* 萱樹 91  
*xuanxue* 玄學 39, 170, 177, 180  
*xuanyou* 軒牖 81  
 Xuanyuan 軒轅 *Siehe* Huangdi 黃帝  
 Xue Zong 薛綜 (gest. 243) 89  
*xuelin* 學林 73, 256  
*xueshi* 學士 57, 66, 86, 254, 256  
 Xun Qing 荀卿 *Siehe* Xunzi 荀子  
 Xun Zhaoguang 荀昭光 227  
 Xunzi 荀子 (ca. 335–ca. 238 v. Chr.) 142, 235  
*Xunzi jijie* 荀子集解 81, 142  
 ya 雅 141  
*ya yue* 雅樂 141

- Yan Hui 顏回 (521–490 v. Chr.) 208  
 Yan Kejun 嚴可均 (1762–1843) 78  
 Yan Shibao 顏師伯 (419–465) 42  
 Yan Yanzhi 顏延之 (384–456) 110, 141  
 Yan Youming 顏幼明 (fl. 483–493) 233  
 Yan Zhitui 顏之推 (531–591) 38, 115, 164  
 Yan Zhizhi 顏植之 (fl. um 507) 252, 253  
 yang 陽 131  
 Yang Huo 陽貨 (auch Yang Hu 陽虎 fl. 6. Jh. v. Chr.) 187, 241  
 Yang Xiong 楊雄 (53 v. Chr.–18. n. Chr.) 141, 144  
 Yangzhou 揚州 200, 206  
 Yangdi 陽翟 257  
 Yangxia 陽夏 255, 256, 257, 258  
 Yangzi 揚子 (Fluß, auch Changjiang 長江) 20, 32, 36, 39, 43, 47, 61, 100, 105, 202  
 Yanshi jiaxun 顏氏家訓 38, 115  
 Yanxing 延興 (Regierungsperiode, 494) 17, 260, 261  
 yao 要 142  
 Yao 堯 (legend. Kaiser, Kulturheros) Siehe Tang Yao 唐堯  
 Yao 獠 (Volksstamm) 20  
 Yao Silian 姚思廉 (557–637) 202  
 Yao Xing 姚興 Siehe Hou Qin Gaozu 後秦高祖  
 Yasuda Jirō 安田二郎 61, 164, 201, 224  
 yazuo wen 押作文 97  
 yi 逸 (weltflüchtig) 164, 165  
 yi 意 (Absichten) 260  
 yi 義 (rechtes Verhalten, Rechtlichkeit) 100, 235  
 yi jie ke qiu 一介可求 248  
 yi Kui 一夔 247  
 yi xin su biao zhe 夷心俗表者 165  
 Yi Ya 易牙 110  
 yicao congshi canjun 議曹從事參軍 255  
 Yidu taishou 宜都太守 264  
 Yidu 宜都 233  
 Yi'er 億耳 146  
 yifu 衣服 204  
 yijie seng 義解僧 57, 258  
 Yijing 易經 132, 217, 243, 244  
 yijing 譯經 58, 259  
 yijun 義軍 233  
 Yili 儀禮 233  
 yimen 役門 36  
 yin 音 (Ton) 123  
 yin 隱 (abstrus) 142  
 yin 隱 (Eremit) 164  
 yin 蔭-Privileg 250  
 Yin Rui 殷叡 (gest. 493) 258  
 Yinci 音辭 115  
 ying congshi 迎從事 256  
 Ying Shao 應劭 (geb. ca. 140–vor 204) 204  
 Yingzhou 郢州 201, 254  
 Yingchuan 潁川 32  
 Yingchuan Yu 潁川庾 32  
 yingji 應跡 213  
 yingjun 英俊 66, 68  
 yinsheng 淫聲 51  
 Yinyi lun 隱逸論 275  
 Yinyue lun 音樂論 276  
 yinyun 音韻 123, 150  
 yipin 一品 37  
 yiqie shi, fei shi, yi shi yi fei shi, fei shi fei fei shi; shi ming zhu fo fa 一切實，非實，亦實亦非實，非實非非實；是名諸佛法 213  
 Yiwen leiju 藝文類聚 78, 79, 107, 112, 166  
 yiwu yigong yihui yixin yiyi 一物一共一會一心一憶 221  
 Yixing 義興 40  
 yixue 義學 270  
 yixue sengni 義學僧尼 270  
 Yiyang wang 義陽王 (Liu Chang 劉昶, gest. 497) 55

- yong* 用 179, 180, 236  
 Yongzhou 雍州 56, 201  
 Yongjia 永嘉 (Kommanderie) 76  
 Yongjia 永嘉 (Regierungsperiode, 306–313) 19, 36  
 Yongming 永明 (Regierungsperiode, 483–493) 17, 46, 53, 55, 57, 64, 69, 70, 71, 74, 92, 95, 99, 107, 108, 109, 118, 119, 121, 233, 260, 261, 262, 263, 270  
 Yongtai 永泰 (Regierungsperiode, 498–499) 17, 264  
*yongwu* 詠物-Gedichte 144  
 Yongyuan 永元 (Regierungsperiode, 499–501) 17, 200, 202, 264, 265  
 Yoshikawa Tadao 吉川忠夫 25  
*you* 有 193  
*you chengxiang* 右丞相 43  
*You huiyuan* 遊後園 78  
*You huiyuan fu* 遊後園賦 78, 136  
*you puyue* 右僕射 47  
*youjun jiangjun* 右軍將軍 228  
*youxue guan* 友學官 255  
 Yu 虞 (Familiennamen) 58  
*yu* 羽 (Tonstufe) 123, 124, 131  
*yu* 娛 89  
 Yu 庾 (Familiennamen) 32  
 Yu Fan 虞翻 (164–232) 81  
 Yu Gaozhi 庾杲之 (440–490) 77, 78, 79  
*Yu He Yin shu* 與何胤書 260  
 Yu Jianwu 庾肩吾 (487–551) 107  
*Yu Jingzhou yinshi Liu Qiu shu* 與荊州隱士劉虬書 79  
*Yu Nan jun taishou Liu Jingrui shu* 與南郡太守劉景蕤書 79  
 Yu Shun 虞舜 *Siehe* Shun 舜  
 Yu Xi 虞羲 (fl. 483–493) 63, 64, 66, 68, 86, 256  
*Yu Xiangdong wang shu* 與湘東王書 70, 138  
 Yu Xiaojing 虞孝敬 (gest. nach 502) 111  
 Yu Yan 虞炎 (fl. 483–493) 72, 256  
 Yuan Ang 袁昂 (461–540) 107  
*Yuan Can lun* 袁粲論 274  
 Yuan Tuan 袁象 (447–494) 258  
 Yuan xian 袁賢 245  
 Yuan Zhun 袁準 (fl. 265–274) 180  
 Yuanjia 元嘉 (Regierungsperiode, 424–453) 36, 79, 141  
*yuanshu* 掾屬 158  
*Yudi zhi* 輿地志 56  
 Yue 越 (Volksstamm) 20  
 Yue Ai 樂藹 (fl. 502) 266  
 Yue'an 樂安 255  
 Yue'an Ren 樂安任 61, 65  
*yuefu* 樂府 89  
*yueqi* 樂器 204  
*Yuechi* 樂志 231  
*Yuhan shanfang ji xubian san zhong* 玉函山房輯續編三種 109  
 Yulin wang 鬱林王 (Xiao Zhaoye 蕭昭業, 474–494, reg. 493–494) 16, 198, 199, 263, 264  
*yun* 韻 70, 123  
*yushi zhongcheng* 御史中承 268  
*Yutai xinyong* 玉臺新詠 85, 105, 273  
 Yuyao 餘姚 58, 256  
 Yuzhang wang 豫章王 (Xiao Dong 蕭棟, ?–552, reg. 551–552) 16  
  
*zaixiang* 宰相 31  
*zan* 贊 (Würdigung) 120  
*zan* 讚 (Lobgesang) 145, 146  
*Zan fanbai jie wen* 讚梵唄偈文 121  
 Zanning 贊寧 (919–ca. 1002) 98  
*zao ji* 造極 112  
*Zashi* 雜詩 149  
*ze* 仄 123, 124, 125, 128, 151  
*zengjin* 增進 100  
*zhai* 齋 56, 98, 271  
 Zhang 張 (Familiennamen) 41, 42, 48, 58

- Zhang Anshi 張安世 (?–62 v. Chr.) 161
- Zhang Chong 張充 (449–514) 67, 206, 256
- Zhang Gui 張軌 (255–314) 19
- Zhang Heng 張衡 (78–139) 89
- Zhang Ji 張稷 (fl. 501) 265
- Zhang Kai 張楷 (80–149) 100
- Zhang Ping 張憑 (Mitte 4. Jh.) 48
- Zhang Rong 張融 (444–497) 64, 72, 256
- Zhang Shuai 張率 (475–527) 73, 94
- Zhang Siguang 張思光 *Siehe* Zhang Rong 張融
- Zhang Wuxing 張吳興 (?–?) 48
- Zhang Xu 張緒 (ca. 433–ca. 490) 47, 48
- Zhang Xuan 張玄 (?–?) 48
- Zhang Yuezhi, Fu Lingyu lun* 張約之、扶令育論 274, 275
- zhangju* 章句 142
- Zhanguo ce* 戰國冊 160
- zhangyang* 長養 100
- zhao* 詔 266, 267
- Zhao Yi 趙翼 (1727–1814) 46, 49, 52, 205, 227
- Zhaoming *taizi* 昭明太子 (Xiao Tong 蕭統, 501–531) 24, 105, 148, 229, 265, 266, 271, 272
- Zhe si sheng* 磔四聲 131
- Zhejiang 浙江 32, 39, 67
- Zhen Chen 甄琛 (gest. 524 oder 525) 131
- zhendi* 真地 96
- zheng* 正 144
- Zheng 鄭 141
- Zheng Daozi 鄭道子 (364–427) 171
- zheng fa* 正法 214
- Zheng sheng 鄭聲 141
- zheng shi* 正史 29
- zheng situ* 正司徒 261
- Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) 252
- zheng yue* 正樂 141
- Zhengshi* 政事 48
- zhengzong fen* 正宗分 97
- zhi* 知 (Bewußtsein/Sinnesempfindung) 179, 235
- zhi* 徵 (Tonstufe) 131, 152
- zhi* 質 (Beschaffenheit) 179, 180, 236
- zhi* 帙 (Schriftrolle) 100
- zhi ruo* 志弱 118, 142
- Zhicheng 智稱 (430–501) 259, 262
- zhike* 枝柯 141
- zhiren* 至人 154, 246
- Zhishun 智順 (447–507) 259
- Zhixin 智欣 (446–505) 125
- Zhixiu 智秀 (fl. etwa 483–493) 94
- zhiye* 枝葉 140
- Zhizang 智藏 (458–522) 271
- zhong* 重 123, 124, 125
- Zhong 重 247
- Zhong 鐘-Berg 269
- Zhong Datong 中大同 (Regierungsperiode, 546–547) 17, 273
- Zhong Datong 中大通 (Regierungsperiode, 529–535) 17, 272
- Zhong Hong 鐘嶸 (ca. 467–518) 24, 88, 105, 109, 110, 118, 130, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 270
- zhong qian shijie* 中千世界 213
- Zhong zhou 中州 32
- zhongceng jieji* 中層階級 61
- Zhongguo da shudian* 中國大書典 106
- Zhonglun* 中論 213
- Zhongni 仲尼 187, 241
- Zhongseng zhuan* 衆僧傳 111
- zhongshu jian* 中書監 266
- zhongshu lang* 中書郎 232, 246
- zhongshu sheng* 中書省 51
- zhongshu sheren* 中書舍人 227
- zhongshu shilang* 中書侍郎 64
- Zhongxia 中夏 166
- Zhongxing 中興 (Regierungsperiode, 501–502) 17, 265, 266

- Zhongyong* 中庸 132  
*zhongzheng* 中正 33, 210  
*zhou* 州 (Gemeinde) 158  
*zhou* 州 (Provinz) 38, 52  
*zhou* 州 (Region) 158  
 Zhou 周 (Familiennamen) 40  
 Zhou 周 (Staat) 208  
 Zhou 紂 (letzter Shang-Herrscher, reg. trad. 1155–1122 v. Chr.) 186  
*zhou cishi* 州刺史 47  
*zhou congshi (shi)* 州從事 (史) 63  
 Zhou, Herzog von Siehe Zhougong 周公  
 Zhou Mu *wang* 周穆王 (reg. 956–918 v. Chr.) 242  
 Zhou Qi 周玘 (256–313) 40, 41  
 Zhou She 周捨 (fl. 518–523) 271  
*Zhou shu* 周書 219  
*zhou shuzuo* 州書佐 63  
 Zhou Wen *wang* 周文王 (reg. 1099/56–1050 v. Chr.) 242  
 Zhou Wu *wang* 周武王 (reg. 1049/45–1043 v. Chr.) 146, 251  
 Zhou Yong 周顒 (gest. 485) 72, 123, 256, 260  
*zhou zhubu* 州主簿 63, 254, 255  
*zhou zuojun zhubu* 州左軍主簿 254  
 Zhougong 周公 (reg. 1042–1036 v. Chr.) 131, 132, 166, 242  
*Zhouli* 周禮 233  
*Zhouyi zhengyi* 周易正義 131, 217, 243, 244  
 Zhu 朱 (Familiennamen) 39, 58  
 Zhu Bainian 朱百年 (?–?) 76  
 Zhu Sengfu 竺僧敷 (fl. 365) 171  
 Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) 75  
*Zhuandu fa bing shi chi* 轉讀法並釋滯 121  
 Zhuangyan 莊嚴-Kloster 271  
*zhuangyuan* 莊園 32  
*Zhuangzi* 莊子 217, 229, 246  
*Zhuangzi jishi* 莊子集釋 158, 159, 217, 229, 242, 246  
*zhuanlun wang* 轉輪王 212  
*zhubu* 主簿 62, 67, 255  
 Zhuge Liang 諸葛亮 (181–234) 186  
*zhuhu* 朱戶 204  
*zhulin qixian* 竹林七賢 72  
*zhuo* 濁 124  
*zhuoguan* 濁官 156  
*zhurui shan* 塵尾扇 65, 97  
*zi* 字 (Großjährigkeitsname) 187  
*zi* 梓 (Baumart) 44  
 Zi 淄 (Flußname) 110  
*Zi Sheng bing fan* 淄澠並泛 110  
*ziran* 自然 87, 191  
 Zixia 子夏 (507–400 v. Chr.) 248  
 Zizhen 子真 232  
*Zizhi tongjian* 資治通鑑 16, 17, 52, 55, 138, 156, 159, 199, 202, 233, 249, 250, 251, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 274  
 Zong 宗 (Familiennamen) 61  
 Zong Bing 宗炳 (375–443) 171  
 Zong Guai 宗夬 (456–504) 206, 256  
 Zong Yue 宗越 (fl. Anfang 5. Jh.) 36, 65, 136  
*zong zhi* 宗致 100  
*Zonglun* 總論 138  
 Zou Yang 鄒陽 (ca. 206–ca. 129 v. Chr.) 89  
*zoutan* 奏彈 112  
*zu* 俎 190, 245  
 Zu Chongzhi 祖沖之 (429–500) 81, 256  
 Zu Ti 祖逖 (266–321) 33  
*Zuiren dashe lun* 罪人大赦論 274  
*zuo fan* 作梵 97  
*zuo puye* 左僕射 205, 230  
*zuomin shangshu* 左民尚書 206  
*zuoshi* 左史 231  
*Zuxue* 阻雪 (Gedichttitel) 90



